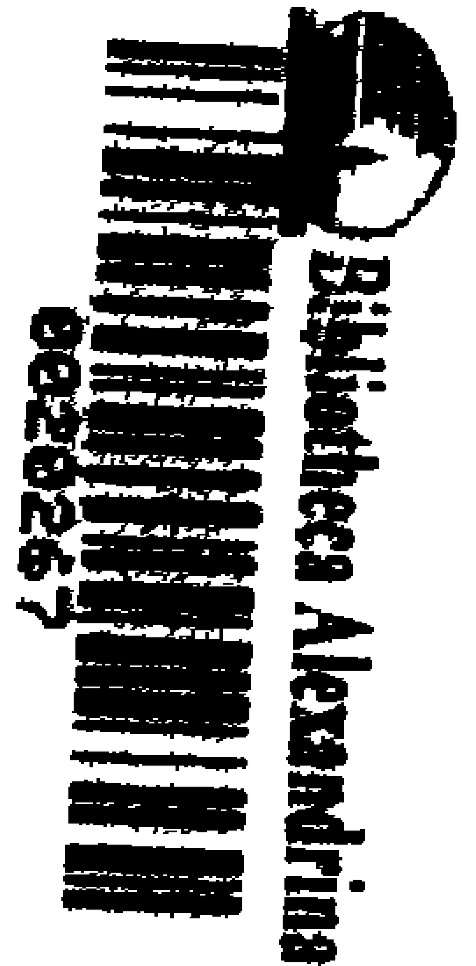
دكتور
زيدان عبد الباقي
استاذ علم الاجتماع المشارك
كلية الآداب ـ جامعة قاريونس (بنغازى)

التفكير الاجتماعي
نشأته وتطوره

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربي



دكتور
زيدان عبد الباقي
استاذ علم الاجتماع المشارك
كلية الآداب - جامعة قاريونس (بنغازى)

التفكير الاجتماعي
نشأته وتطوره

الطبعة الثالثة
القاهرة ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثالثة

إن التقدير الواضح والثناء العاطر الذى لقيه الجانب الإسلامى من الفكر الاجتماعى فى الطبعة الثانية من هذا الكتاب ، والذى كان يدور حول إسهامات كل من الرسول محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام وأبو بكر وعمر رضى الله عنهما فى وضع أسس الفكر الاجتماعى الإسلامى . وكذلك إضافات كل من الفارابى وابن خلدون ، والمفكر الاجتماعى المصرى رفاعة الطهطاوى ، الذى ينتهى نسبه إلى الرسول عليه الصلاة والسلام ... هذا التقدير ، وهذا الثناء ، دفعانى إلى زيادة إثراء وتدعيم وتنقيح الفكر الاجتماعى الإسلامى . ومقارنته بما قبله ، مثل الفكر الاجتماعى المصرى والهندى والصينى القديم . وكذلك بالفكر الاجتماعى اليونانى والرومانى والمسيحى ... وكذلك مقارنته بما بعده ، مثل الفكر الاجتماعى الأوروبى فى العصر الحديث . وقد إستوجب ذلك ضرورة إضافة فصلين جديدين أحدهما بعنوان « **المفكرون الاجتماعيون المسلمون** » وفيه عرضنا بالتفصيل للفكر الاجتماعى لدى عمر بن الخطاب ، مع ربطه بالفلسفة الأساسية للفكر الاجتماعى الإسلامى . والفصل الثانى بعنوان « **الوضع الحالى للتفكير الاجتماعى الإسلامى** » وفيه قمنا بدراسة تقويمية للظروف والأوضاع المحيطة بالفكر الاجتماعى الإسلامى فى ضوء المتغيرات الحديثة وما أدخل عليه من تعديلات أخذت به بعيداً عن أهدافه الأساسية ، وخرجنا من ذلك **بنظرية جديدة للمعرفة الإسلامية . وأخرى للإعلام الإسلامى** .

وبذلك أصبح التوازن بين الفكر الاجتماعى الإسلامى وغيره من ألوان

الفكر الاجتماعى القديم والحديث واضحاً ، فضلا عن تباين الترابط العضوى الإيجابى بين الفكر الاجتماعى الإسلامى والحياة الاجتماعية .

والله نسأل أن يجعل من هذا الكتاب بصورته هذه لبنة طيبة فى صرح الفكر الاجتماعى بصفة عامة والإسلامى بصفة خاصة .

والله ولى التوفيق . .

بنغازى فى ١٤٠١ هـ

٩/٩/١٩٨١ م **زيدان عبد الباقى**

مقدمة الطبعة الثانية

إن الدراسات التى مهدت لظهور علم الاجتماع والتى توصف بالتفكير الاجتماعى ، والتى عرضنا لدراسات بعض من ساهموا فيها فى الطبعة الأولى من هذا الكتاب ، تتميز بالإتساع والشمول ، بحيث لا تقتصر على مفكرى مجتمع من المجتمعات دون المجتمع الآخر . وإذا كان من المستحيل أن ينطوى مؤلف واحد على أهم تلك الإسهامات ، فقد رأينا أن نعمل – بقدر الإمكان – على إضافة دراسات أخرى فى هذا المجال لمفكرين اجتماعيين ممن تقترب أو تبتعد أفكارهم عن دراسات هؤلاء الذين عرضنا لهم فى الطبعة الأولى . وذلك بهدف تتبع إنتشار الفكر الاجتماعى ، بغية الوصول إلى أثر البعد أو التجاور المكانى على الفكر الاجتماعى ، ولمعرفة ما إذا كانت أفكار الماضى الاجتماعية فى تلك المجتمعات تتفق مع الأفكار الاجتماعية للمفكرين المعاصرين فى هذه المجتمعات ؟

ولعل دراسة بهذا الشكل يمكن أن تضع أقدامنا على خيوط وشبكات الفكر الاجتماعى منذ فجر الحياة الاجتماعية وإلى الآن ، عسى أن تتاح الفرصة أمامنا وأمام القراء لتحديد نظرة واضحة إلى الفكر الاجتماعى فى المستقبل .

ولا ريب أن مثل هذه الدراسة ، تساعد أيضاً على تحديد نوعية البيئات الاجتماعية التى نشأ فيها كل من المفكرين الاجتماعيين ، ومعرفة تلك البيئة وما أتاحته من فكر اجتماعى لأبنائها ، تفيد فى التخطيط من أجل تغير اجتماعى ، لا سيما فى مجال العادات والأعراف والتقاليد ، وكذلك فى مجال التنشئة الاجتماعية . ذلك أنه من المؤكد أن دراسة الماضى تفيد فى فهم الحاضر وتساعد على « تصور » المستقبل ، ومن ثم يصبح التخطيط العلمى الاجتماعى نابعاً من قواعد وخلفيات واضحة .

إن دراسة بهذه النوعية توفر للمتخصصين فى علم الاجتماع نوعاً من الإدراك الاجتماعى السليم للبيئة التى نشأ وترعرع فيها علم الاجتماع . ذلك العلم الذى أصبحت الحاجة إليه ماسة فى ظل طغيان الجوانب المادية على الجوانب الروحية فى المجتمع .

إننا إذ نقدم تلك الطبعة من هذا الكتاب ، لنرجو أن تحظى باهتمام القراء،وأن تشبع لديهم بواعث علمية لها أهميتها ، وأن تسد ركناً فى مكتبة علم الاجتماع ، والله ولى التوفيق . .

الجيزة (العجوزة) فى ١٩٧٤/١١/١ زيدان عبد الباقى

مقدمة الطبعة الأولى

من المؤكد أن دراسة التفكير الاجتماعى كدراسات مهدت لظهور علم الاجتماع ، تفيد طلاب ذلك العلم فى الوقوف على الخلفية العلمية التى مهدت لظهوره وعلى ظروف ومراحل تطور ذلك العلم ، بحيث يمكن لدارس ذلك التطور ، أن يتنبأ بما سيكون عليه مستقبل هذا العلم . لا سيما بعد أن طغت الماديات على الروحانيات فى عصرنا الحاضر . وأصبح لعلم الاجتماع دوراً أشد خطراً مما كان عليه فى الماضى . ذلك أن العلوم الطبيعية نتيجة لتقدمها المذهل ، وبما أتاحته للإنسان من فرصة وضع أقدامه على سطح القمر منذ عامين تقريبا ، قد أصبحت تشد إنتباه طلاب المدارس الثانوية ، ومن ثم يعملون على الإلتحاق بالكليات العملية . على حين باتت الكليات النظرية هدفا لقليل من الطلاب وكثير من الطالبات الذين لا يرغبون فى الدراسات العملية . كما أن علم الاجتماع الذى كان يدرس فى المدارس الثانوية قد أصبح شيئا لا يتصل بهذا العلم ، يضاف إلى ذلك أن مادة المجتمع العربى التى كانت تدرس بكل الكليات الجامعية ، قد تم استبدالها بدراسات أخرى لا شأن لها بعلم الاجتماع ... ومن ثم يمكن القول أن موقف علم الاجتماع فى المجتمع المصرى يعيش نكسة طاحنة فى الوقت الحاضر .

وترتيباً على ذلك ، فإن دراسة التفكير الاجتماعى ، ودراسة الموقف الحالى للتفكير الاجتماعى تعتبر ضرورية لذلك العلم للذى وضعه « أوجيست كونت » على رأس كل العلوم ، وذلك ليس لمجرد الإحاطة بذلك ، وإنما للبحث عن كيفية تخطى الكبوة التى أرغم هذا العلم – رغم معارضة المتخصصين فيه – على السقوط فيها ، وليس معنى ذلك أن علم الاجتماع ، كعلم ، قد إنخفضت قيمته العلمية ، وإنما الأمر كله ينحصر فى أن هناك إنسياقا جماعيا نحو العلوم الطبيعية بعكس ما كان فى الخمسينيات وما قبلها .

وهذا الإنسياق الجماعي سوف يؤدى إلى إعادة التوازن بين خريجى الكليات النظرية وخريجى الكليات العملية فى المجتمع . ومن ثم يعود علم الاجتماع إلى سيرته الأولى ، وهنا قد يقول قائل وما دمنا قد توقعنا ذلك ، فلماذا نقلق على علم الاجتماع ؟ ونجيب بأن العلوم الطبيعية قد تم تطويرها لتتلاءم مع عصر غزو وتعمير القمر ، وبالتالى فإن على علم الاجتماع أن يعيد ترتيب نظرياته ومبادئه ، ويبحث فيما سيكون عليه مجتمع القمر فى أوائل القرن الحادى والعشرين ، وذلك حتى لا يتحول أفراد المجتمع القمرى إلى أدوات لا إنسانية فيها ، ومن هنا فإن الدراسة فى التفكير الاجتماعى ينبغى أن تتناول ما كان وما هو كائن ، وما سيكون ، على أسس ومبادىء البحث العلمى الاجتماعى.

هذا وقد تم إعداد هذا الكتاب لتحقيق هذا الهدف ، فقد تم تقسيم هذا الكتاب إلى فصول بحيث تتناول بدايات التفكير الاجتماعى فى مصر والهند والصين ، ثم فى اليونان والإمبراطورية الرومانية . ثم مع نشأة المسيحية ، ثم فى العهد الإسلامى ... كما تتناول فصول الكتاب أيضاً اليوتوبيا الاجتماعية ، والمدارس الممهدة لظهور علم الاجتماع ، وكذلك الفلسفة الاجتماعية لدى المحدثين مثل سان سيمون وكونت وسبنسر ودور كايم وغيرهم ... بالإضافة إلى دراسة وافية للاتجاهات المعاصرة فى التفكير الاجتماعى .

ولعل الكتاب بهذه الصورة يفيد طلاب علم الاجتماع – كما نأمل – حتى تعم الفائدة ، ولا ريب أن القراء يشاركوننى فى أن الكمال لله وحده ، ومن ثم فإن ما جاء فى هذا الكتاب ليس هو الكلمة الأخيرة ، وهم أول من يعلم أنه لا توجد كلمة أخيرة فى العلم .

والله ولى التوفيق . .

الجيزة (العجوزة) فى ١٩٧٢/٨/١ **زيدان عبد الباقى**

الفصل الأول

البدايات الأولى للتفكير الاجتماعى

يرجع كثير من المفكرين البدايات الأولى للتفكير الاجتماعى إلى فلاسفة اليونان ، الذين كانت فلسفتهم تعبر عن الصورة المنظمة للتفكير الإنسانى ، غير أن التربة الخصبة لتلك البدايات كانت فى بلاد الشرق القديم .

ففى مصر القديمة (الفرعونية) كان هناك حكماء وفلاسفة ومشرعون ومصلحون إجتماعيون وعلماء فى كل الفنون ، تناولوا بالدراسة موضوعات لاتقل شأناً عن دراسات فلاسفة اليونان فى هذا المجال ، فقد ترك حكماء مصر القديمة وصايا وتوجيهات فى الاجتماع والتربية والسياسية تعد من أهم مقومات الحياة الاجتماعية ، كما خلفوا لنا كثيراً من التشريعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، لايزال بعضها قائماً بصورة أو بأخرى هنا أو هناك .

وفى الهند توصل مفكروه إلى أشكال مختلفة من العقائد والأديان والأفكار الميتافيزيقية التى إنعكست على العادات والأعراف والتقاليد وأساليب التفكير والعمل والعلاقات الاجتماعية وما إلى ذلك .

وفى الصين توصل حكماؤه إلى فلسفة إنسانية واقعية عملية بعكس جيرانهم من حكماء الهند الذين كانت فلسفتهم دينية تهدف إلى خلق المتعبدين والنساك. غير أن فلسفة الصين لم تكن يومئذ تقل شأناً عن غيرها من الفلسفات ... وفيما يلى نعرض لبعض نماذج التفكير الاجتماعى فى تلك المجتمعات التى كانت مهداً لأهم الحضارات فى ذلك التاريخ الموغل فى القدم ، كما كانت مهداً لجذور التفكير الاجتماعى الذى ازدهر فيما بعد .

١ - التفكير الاجتماعى فى مصر

يتميز تاريخ مصر الفرعونية بالقدم ، ذلك أن مصر من **أقدم مواطن الحضارة فى العالم**(١) ، وتاريخها القديم هو حجر الأساس فى تاريخ البشرية كلها ، ويتميز ذلك التاريخ - أيضاً - بخطورته وأهميته ، إذ شغلت مصر فى ذلك الوقت مركزاً فريداً بين أقطار العالم القديم ، ولعبت دوراً أكبر فى سبيل إرساء قواعد المدنية وحمل مشعل الحضارة ، كما تميز ذلك التاريخ بالاستمرار والإطراد فهو أطول التواريخ المعروفة وأكثرها إطراداً ، بل هو قصة متصلة الحوادث ، إلا فى فترة قصيرة محدودة .

المصريون ونظام الحكم :

فقد نزحت إلى مصر منذ أقدم العصور قبائل وجماعات ، حيث عاشت تلك القبائل متنابذة تتنازع على الصيد وتتسابق فى جمع والتقاط ثمار النباتات ، ثم بالزراعة فيما بعد ، وقد تجمعت بعض هذه القبائل فيما بعد فى شكل دويلات أو مدن مستقلة مثل مدن اليونان التى أسست بعد ذلك ، تضم كل منها بعض الأقاليم . ولما كان مصدر الحياة فى مصر بعد الله واحداً: هو النيل وما يجلبه من رزق وخير ، فقد لزم توثيق التعاون بين هذه الدويلات أو هذه المدن المستقلة ، بل إستلزم الأمر قيام حكومة متحدة تسيطر على البلاد من أدناها إلى أقصاها . حيث قامت بالفعل أول حكومة إتحادية شملت مصر كلها حوالى سنة ٤٢٤٢ ق . م ، وكانت عاصمةالدولة هليوبوليس القديمة مكان عين شمس الحالية ، وكانت هذه العاصمة بمثابة عاصمة دينية وسياسية . غير أن هذا الإتحاد لم يدم طويلا. حيث إنقسمت البلاد إلى مملكتين متنازعتين ، إحداهما فى الوجه القبلى والثانية فى الوجه

---

(١) الحضارات الست الأصلية الأولى هى : الحضارة المصرية القديمة ، حضارة بلاد الآند (أمريكا الجنوبية) وحضارات الصين ، الحضارة المينوسية (فى كريت) والحضارة السومرية ، وحضارات بلاد المايا (فى أمريكا الوسطى) .

البحرى ، حتى وفق (مينا) حوالى سنة ٣٢٠٠ ق . م . إلى تحقيق الوحدة السياسية للبلاد ، وإستطاع أن يكون لمصر حكومة مركزية ثابتة وأن يؤسس أول الأسر الحاكمة فى تاريخ مصر الفرعونية ، فبدأت منذ ذلك التاريخ أصول الحضارة المصرية . هذا ويقسم تاريخ مصر منذ ذلك الحين إلى الدولة القديمة ، الوسطى ، والحديثة ... وفى عصر الدولة القديمة أو عصر بناة الأهرامات ، أقام زوسر مؤسس الأسرة الثالثة سنة ٢٩٠٠ ق .م أول بناء حجرى ضخم عرفه التاريخ ، بل هو أقدم هرم معروف لايزال قائما حتى الآن وهو الهرم المدرج فى سقاره ، كما شيدت كثير من الأهرامات التى لاتزال باقيـة ومعبرة عن تقدم العلوم الهندسية والإنشائية التى لا مثيل لها .

غير أن فكرة الحكومة المركزية التى كانت مطلوبة لضمان إستمرار وحدة البلاد تحولت على التدريج إلى ظاهرة شديدة التعقيد ، حيث أنه فى ظل تلك الوحدة مع سوء المواصلات بدأت البيروقراطية تدق أعمدتها فى أعماق الأرض المصرية ، بل وفى العقلية المصرية ، ولذلك فإن هناك من يرجع تاريخ البيروقراطية إلى الحكومات المصرية – المتتالية كجهاز – لم يتطور فى أدائه لوظيفته ، وإنما أضفت عليه العهود الطويلة المتتالية صفاتا سيئة ، من أظهرها المركزية(١) . ولقد كانت المركزية مطلبا طبيعيا – كما يرى ماكس فيبر – فى تلك الأزمان الغابرة لضمان وحدة دولة كانت منقسمة على نفسها ، حتى أن هذا النموذج الذى صنعته البيروقراطية المصرية ، أصبح مثالا يحتذى فى التنظيمات الإدارية الأخرى(٢) .

---

(١) Elliot, W. «The Peacock Syndrome: Barriers to Economic Development in Egypt» in Mutagomry, J. & Smithies. A,: Public Policy, Campridge, Mass, Harvard University Press, 1966, p. 227.

(٢) مورو بيرجر : البيروقراطية والمجتمع فى مصر الحديثة ، ترجمة الدكتور محمد توفيق رمزى : مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٩ صفحة ٣٣

وهكذا أنشأت مصر التى هى من أعرق بلاد الأرض نظاما وحكما وإدارة ، فالحكومة ضرورة فرضتهاظروف الحياة الاجتماعية فى وادىالنيل، وجعلتها ظاهرة اجتماعية تميزت بها الأمة المصريةمنذ أول عصورها التاريخية كما أن تلك الحكومة عمدت إلى تقوية الجيش المصرى لدرء أخطار المغيرين وإبعاد الطامعين فى خيرات مصر .

وهكذا نرى أن الحكومة ونظام الحكم والإدارة كظواهر اجتماعية تنظيمية نشأت لأول مرة فى مصر،مما يدل على النضج المبكر للفكر الاجتماعى لدى أجدادنا الأوائل .

المصريون والأسرة :

كانت الأسرة كنظام إجتماعى من أهم الأنظمة الاجتماعية التى حرص المصريون الأقدمون على الاهتمام بها وتدعيمها ، ذلك أنه عندما أراد حكيم الدولة المصرية Egyptian Sage القديمة « بتاح حتب » منذ حوالى ٤٥٠٠ سنة ق . م أن ينصح إبنه ، فكان من بين ما أوصاه به أن قال « **إذا كنت رجلا حكيما ، فكون لنفسك أسرة** » ذلك أن المصرى القديم ، مثل أخلافه من المصريين الحاليين ، كان قد إعتاد منذ أزمان طويلة على التبكير بالزواج، وإعتباره من أهم الدعائم التى يقوم عليها المجتمع . ومما يؤكد أن الأسرة كانت محل تقدير طوال العصر الفرعونى قول حكيم الدولة الحديثة (آنى) سنة ٣٣٠٠ قبل الميلاد ينصح إبنه بقوله « **بأن من كان حكيما يتخذ له فى شبابه زوجة تلد له أبناء ، فإن أفضل ما فى الوجود هو بيت الإنسان الخاص به** » هذا وليست الزوجة لمجرد أن يكون للإنسان بيتاً ، وإنما يضيف إلى ذلك قوله « **حتى تعطيك إبنا تقوم على تربيته وأنت فى شبابك ، وتعيش حتى تراه وقد إشتد عوده وأصبح رجلا ، فإن السعيد من كثرت ناسه وعياله ، فالكل يوقرونه من أجل أبنائه** » . هذا ولاتزال حكمة جدنا « آنى » هذه قائمة فى الريف المصرى حتى وقتنا هذا ، حيث نجد كثيراً من الأمثلة السائرة التى تتصل بذلك مثل « **الكثرة عزوة** » .

وهكذا نرى أن الأسرة كظاهرة اجتماعية كانت محل تفكير وإحترام من المصريين القدامى ، بالإضافة إلى إهتمامهم بالتربية كظاهرة اجتماعية أخرى من الظواهر الاجتماعية التي كانت محل إهتمام الأجداد .

المصريون والمرأة :

وإذا كان المجتمع المصرى القديم قد رفع من شأن الأسرة ، ومجد من يعمل على إرساء أسسها القويمة ، ووضع الأب الذى يقوم على رأس الأسرة فى مركز تحوطه المهابة ... فإن هذا المجتمع لم تكن المرأة فيه بأقل شأنا ... ذلك أن حكيم الدولة الحديثة « آنى » ينصح إبنه بقوله «أطع والدتك **واحترمها ، فإن الإله هو الذى أعطاها لك ، لقد حملتك فى بطنها حملا ثقيلا ناءت بعبئه وحدها ، دون أن أستطيع لها عونا ، وعندما ولدت قامت على خدمتك أمة رقيقة لك . وعندما إشتد عودك لم يسمح لها قلبها أن تقول- لماذا أفعل هذا ؟ — وكانت ترافقك فى كل يوم إلى المدرسة ، لتدرس وتتعلم وتهذب ، ثم تغدق على معلمك خبزا وشرابا ، من وفيرات خير بيتها ، وقد ترعرعت واتخذت لك زوجة وبيتا ، فتذكر أمك التى ولدتك ، وأنشأتك تنشئة صالحة ، لا تدعها تلمك ، وترفع أكفها إلى الله فيسمع شكواها » .**

وشخصية حكيم الدولة القديمة « بتاح حوتب » وكذلك شخصية حكيم الدولة الحديثة « آنى » تتشابه مع شخصية « لقمان » عبد الله الصالح الذى كان يعظ إبنه بعدم الشرك بالله ، ويوصيه بوالديه ، وبإقامة الصلاة ، إذ يقول سبحانه وتعالى **« وإذ قال لقمان لإبنه وهو يعظه يا بنى لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم . ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن ، وفصاله فى عامين ، أن أشكر لى ولوالديك إلى المصير »** ويقول له أيضاً **« يا بنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف وأنه عن المنكر وأصبر على ما أصابك ، إن ذلك لمن عزم الأمور . ولا تصعر خدك للناس ولا تمش فى الأرض مرحا ، أن الله لا يحب كل مختال فخور . وأقصد فى مشيك وأغضض من صوتك ، إن أنكر الأصوات لصوت الحمير » ... (لقمان ١٣ — ١٩)**

وتضيف إلى ذلك قصة « الملاح الغريق » وهى من الأدب الفرعونى ما يشير إلى إهتمام الأجداد ، بالبيت والأولاد والزوجة وبالحياة الاجتماعية والتماسك الأسرى .

المصريون والتشريعات الاجتماعية :

وإذا كان المصرى القديم يهتم بالأسرة إلى هذا الحد ، فإن هناك الكثير من التماثيل والصور التى توضح تماسك العلاقات الاجتماعية الأسرية . غير أننا لانعرف الطقوس والمراسيم التى كانت تلزم لعقد زواج قانونى فى العهود القديمة .. ومع ذلك فإن تاريخ أقدم عقد زواج مصرى وصل إلينا يرجع إلى القرن الرابع قبل الميلاد . إذ يوجد بالمتحف المصرى عقد زواج يرجع تاريخه إلى سنة ٢٣١ ق . م . أبرم بين (أحوتب) و(تاحاتر) وترجمته هى :

يقول (أحوتب) لـ (تاحاتر) : **« لقد إتخذتك زوجة ، وللأطفال الذين تلدينهم لى كل ما أملك وما سأحصل عليه ، والأطفال الذين تلدينهم لى يكونون أطفالى ، ولن يكون فى مقدورى أن أسلب منهم أى شىء مطلقاً لأعطيه إلى آخرين من أبنائى ، أو إلى أى شخص فى الدنيا . سأعطيك من النبيذ والفضة والزيت ما يكفى لطعامك وشرابك كل عام . ستضمنين طعامك وشرابك الذى سأجريه عليك شهريا وسنويا ، وسأعطيه لك أينما أردت ، وإذا طردتك أعطيتك خمسين قطعة من الفضة ، وإذا إتخذت لك ضرة ، أعطيتك مائة قطعة من الفضة »** . وقد شهد على هذا العقد ستة عشر شخصا .

وهذا العقد يوضح أن المصريين القدماء عرفوا التشريعات الاجتماعية ونظموا المواريث ، كما تتضمن بنود العقد ما يمكن أن يوصف بأنه – مقدم صداق – فى صورة تعهد من الزوج بإطعام الزوجة وكسائها وحمايتها – ومؤخر صداق – فى صورة تعويض مادى فى حالة طردها ، أو فى حالة الزواج بأخرى – وهذا يؤكد مدى التقدم المصرى فى المجال التشريعى الاجتماعى القديم إذا قورن ذلك بما هو قائم الآن .

المصريون والأخلاق وآداب السلوك :

كانت الأسرة المصرية محل تقديس من الجميع ، وكانت المرأة التى ترتكب جريمة الخيانة الزوجية تحرق ، وكان شريكها يلقى به فى النهر للتماسيح أو ليموت غرقاً . ومن ثم كانت قواعد الأخلاق وآداب السلوك التى تواضع عليها الناس فى مصر القديمة ، كانت تقضى بالإبتعاد عن الإثم والفجور ، وإنزال العقاب الشديد على كل من ينحرف عن هذه القواعد ... حتى أن حكيم الدولة « بتاح حوتب » الذائع الصيت ، الذى عاش فى عصر الأسرة الثانية عشرة « عهد الإقطاع » . هذا الحكيم طلب من الملك مانصه : **« دع إبنى يقف مكانى ، دعنى أعلمه وفقاً لكلمة أولئك الذين سمعوا حال الأسلاف ، تلك الكلمة التى قدمها الأجداد ... »** . وعندما تصل إليه الموافقة الملكية يشرع « بتاح حوتب » فى تعليم إبنه **« فاتحة الأمثلة فى القول الطيب »** ، ويقسم « بتاح حوتب » حكمته أو تعاليمه لإبنه — بل ولكل الناس — إلى ٤٣ فقرة . ومن أهم ما جاء فى بعض هذه الوصايا ما يلى :

١— إذا وجدت رجلا عاقلا فى زمنه ، رائداً فى التفكير ، أكثر منك تفوقاً ، فاثن ذراعيك — تحت إبطيك — واحنى ظهرك » أى إحترم العلم والعلماء والمفكرين . ويتفق هذا مع قول الله عز وجل : **« إنما يخشى الله من عباده العلماء »** . وقول الشاعر :

قف للمعلم وفه التبجيلا ... كاد المعلم أن يكون رسولا

٢— إذا وجدت رجلا عاقلا فى زمنه ، فلا تلزم الصمت عندما ينطق سوءاً ... » أى قاوموا الفساد .. ويتفق هذا مع قول العرب لسيدنا عمر رضى الله عنه : « والله لو وجدنا فيك إعوجاجاً لقومناه بسيوفنا » .

٨— إذا كنت تحرث وتوجد مزروعات فى الحقل ، فإن الإله يعطيه لك كزيادة فى يدك **« فلا تشبع فمك دون ذوى قرابتك »** ويقترب هذا من الحديث النبوى : **« لا يبيت أحدكم شبعاناً وجاره جائع »** . كما يتفق مع قول القرآن الكريم : **« الأقربون أولى بالمعروف »** .

١٧– إذا كنت تريد أن تكون موفور الكرامة فى أى منزل تدخل فيه – من أجل توطيد الصداقة – كسيد أو كأخ أو كصديق ... أو أينما دخلت فخذ حذرك من الإقتراب من النساء ، فما من مكان دخله التعلق بهوى النساء إلا فسد . **إن ألفاً من الرجال يصبحون لاشىء بسبب الاستمتاع بلحظة وجيزة أشبه بحلم** . والرجال يلقى بهم للموت بسبب معرفتهم بهن فحسب» . ويقول فى موضع آخر : «**لا تذهبن إلى بيت إنسان بحرية ، بل أدخله فقط عندما يؤذن لك ، وحينما يقول هو – أى رب البيت – لك بفمه : أهلا بك**» . وفى مكان آخر يقول عن الزنا : «**إنه لجرم عظيم يستحق الإعدام ، عندما يرتكبه الإنسان ، ثم يعلم بذلك الملأ ، لأن الإنسان يسهل عليه بعد إرتكاب تلك الخطيئة أن يرتكب كل ذنب**» . . وهذا يتفق مع قول القرآن الكريم : «**يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأذنوا وتسلموا على أهلها ...**» . وقوله تعالى أيضاً : «**والزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله ...**» . (النور – ٢) .

٢٠– إذا كنت ناجحاً فوطد بيتك ، أحبب زوجتك فى عناق زوجى ، أشبع جسمها ، إكس ظهرها . إن «**الوصفة لأعضائها هى الطيب ، أفرح قلبها طالما كنت حيا ، إنها حقل مكسب لسيدها**» . ويتشابه هذا كثيراً مع الحديث النبوى الذى يقول «على الرجال إطعام وحماية زوجاتهم ، وعليهن ألا يوطئن فرشهم غيرهم ، ولايدخلن أحداً يكرهونه بيوتهم إلا بإذنهم..» .

وتمضى نصائح حكمة «**بتاح حوتب**» إلى نهايتها . تلك الوثيقة الاجتماعية التى تعتبر دستورا للسلوك الاجتماعى ، حيث تنطوى على نصائح شخصية وسلوكية وإدارية وتنظيمية بصورة تدل على أن «بتاح حوتب» كان مفكرا مطلعا بوعى وإدراك لظروف مجتمعه ومواطنيه . غير أنه يلاحظ أن

---

(١) Breaestd, J. H., Development to Religion and Thought in Ancient Egypt. Harper and Brother, N.Y., 1959, Ch. 7.

نصائح « بتاح حوتب » لم تكن متشائمة قاتمة مثل أقوال « سنبو » التى سنعرض لها بعد قليل .

المصريون والتنشئة الاجتماعية :

من أهم الأقوال التى تؤكد مدى إيمان المصريين بالتنشئة الاجتماعية السليمة قول « بتاح حوتب » الذى يتشابه مع أقوال الحكماء فى مختلف عصور مصر القديمة . ويزيد عليه ترتيبا لمسئوليات الآباء وواجبات الأبناء — فقرة ٣٨ من حكمته السالفة الذكر — حيث يقول :

« إذا كنت رجلا عاقلا فليكن لك ولد تقوم على تربيته . فذلك شىء يسر له الرب ، فإذا إقتدى بك ونسج على منوالك . وإذا هو نظم من شئونك ورعاها ، فأعمل له كل ما هو طيب ، لأنه ولدك وقطعه من نفسك وروحك ، ولا تجعل قلبك يجافيه . فإذا ركب رأسه ولم يأبه لقواعد السلوك فطغى وبغى وتكلم بالإفك والبهتان فقومه بالضرب ، حتى يعتدل شأنه ويستقيم قوله ، وباعد بينه وبين رفقاء السوء حتى لا يفسد ، فإن من يسير على دليل لا يضل »(١) .

ومن هذا نرى أن تلك الوصية تعبر أصدق تعبير عن الوظيفة الأساسية لعملية التنشئة الاجتماعية السليمة ، التى تتفق مع أحدث النظريات العلمية الحديثة فى علم الاجتماع وفى علم النفس التربوى . وبالتالى تؤكد أسبقية المصريين القدماء فى الفكر الاجتماعى .

---

(١) الدكتور محمد جمال الدين مختار : مقال بعنوان « تاريخ مصر السياسى والحضارى » صفحات ٩٢ — ١٠٨ والدكتور عبد المنعم أبوبكر « النظم الاجتماعية » صفحة ١٠٩ والأستاذ كمال محرم « الأسرة والحياة المنزلية » صفحات ١٣٣ — ١٥٢ فى مجلة تاريخ الحضارة المصرية « العصر الفرعونى » العدد الثانى من المجلد الأول ، وهى من إصدار وزارة الثقافة والإرشاد القومى .

المصريون والفنون :

وقد إهتم المصريون بالفنون المختلفة فى أعيادهم الزراعية والدينية، حيث مارسوا الموسيقى والغناء والرقص ، وما إلى ذلك من الفنون المختلفة . كما مارسوا الألعاب الرياضية والصيد والقنص والتربية العسكرية .

المصريون والدين :

ولعل النقوش التى دونها المصرى على جدران حجر الدفن لملوك الأسرة الخامسة من فراعنة مصر ، والتى تعرف الآن «**بمتون أو نصوص الأهرامات**» Pyramid Texts وهى أقدم نصوص دينية وصلت إلينا كاملة فى تاريخ العالم أجمع . وقد عثر «ماسبيرو» سنة ١٨٨٠ — ١٨٨١ على هذه «**المتون أو النصوص**» فى الأهرام الذى شيد فى عهد الأسرتين الخامسة والسادسة ، وهى أيضاً تفصح لنا عن أقدم فصل فى تاريخ الإنسان العقلى ، ذلك الذى لايزال تتناقله المؤلفات العلمية . يضاف إلى ذلك أن هذه المتون فيما يتصل بدراسة اللغة والمدنية المصريتين ، تشبه «**الفيدات**»(١) Vidas فى دراسة ثقافة الهند والثقافة الآرية الموغلة فى القدم . وقد ورد — أيضاً — فى هذه النصوص إشارات إلى أساطير ، وتقاليد عن الديانة المصرية القديمة ، لانعرف عن كنهها شيئاً حتى الآن . على أن المصرى القديم قد دون هذه المتون ، كأنها من البديهيات التى لا تحتاج — فى نظرة — إلى شرح ... وكانت الأسرة هى الركن الأول فى نشأة الدين، وعلى مر الأزمان. هذا وقد تطرق الأقدمون الذين نشأوا على الفطرة إلى عبادة قوى الطبيعة من حيوان ونبات وجماد، وما هو جدير بالعبادة مثل أحد أجدادهم لقوته أو للخوف منه . والواقع أن الأقوام الأول كانوا يمجدون آلهتهم لأحد أسباب ثلاثة : إما لفائدة ترجى ، أو خوف من شر يراد إتقاؤه أو الإعجاب بعظمة لهم لا يمكن

---

(١) Breasted, J.H. Op. Cit., the preface

إدراكها . أما حب المعبود لذاته فقد تحقق بعد تطورات عميقة فى الفكر الاجتماعى المصرى(١) .

المصريون القدماء والعدالة الاجتماعية :

لقد عبر كاهن من هليوبوليس يدعى « خع خبر رع – سنبو » ١٩٠٦ – ١٨٨٧ ق . م . عن سوء حالة المجتمع المصرى القديم فى تأملات قائمة حيث قال « إنى لأتأمل الوقائع الكثيرة التى حدثت ، فأجد أن التحولات التى وقعت بالبلاد تسير قدما ، ليس على مثال السنة التى إنقضت ، وإنما أعباء كل سنة أكثر من تلك التى سبقتها ، كما أن الاستقامة نبذت والجور يوجد فى وسط ردهة المجلس ، إن تعاليم الآلهة تنهتك ، وسلوكياتهم تصدم الأبصار ، إن البلاد فى حزن : والحداد فى كل مكان ، والبلدان والأقاليم فى نواح ، إن كل الناس على السواء يعانون من المظالم ... ، وهذه التأملات تدل على أن المصريين قد إستيقظوا . لأول مرة فى التاريخ على شعور عميق بعدم وجود قيم خلقية ، بل وبعدم وجود عدالة فى المجتمع .

وكاهن هليوبوليس هذا كان رقيق الحال ، ومع ذلك فقد عبر عن إصطدامه بالواقع الذى كان على قمته « امنمحعت الأول » المؤسس العظيم للأسرة التى حدثت فى عهدها كل هذه التطورات الهامة فى الفكر الاجتماعى وكان « سنبو » معاصراً لسيزوستريس الثانى حفيد امنمحعت الأول :

شروط المصريين فى حاكم المجتمع :

ومن حكماء الفترة المظلمة التى سبقت عصر الدولة الوسطى – عهد الإقطاع – قال « أبوؤر » عن الحاكم الذى يريدونه ، بعد أن عانوا كثيراً

---

(١) الدكتور سليم حسن : مقال بعنوان « الحياة الدينية وأثرها على المجتمع – الديانة المصرية القديمة وأصولها » مجلة تاريخ الحضارة « العصر الفرعونى » العدد الثالث من المجلد الأول صفحات ٢٠٦ – ٢٤٠ .

من المظالم حيث حدد خصائصه على النحو التالى فى مقابلة بينه وبين الحاكم الجائر فيقول « إنه – أى الحاكم – يبرد شواظ اللهب ، إنه راعى كل الناس ، يخلو قلبه من السوء . وعندما تكون قطعانه قليلة – أى قبائله متناثرة – فإنه يقضى النهار فى لم شملها ، حتى تتقد – أى تتحد – قلوبها . . . أين هو اليوم ؟ هل أخذته سنة من النوم؟ ، ربما ، انظروا . . إن قوته لا ترى » .

وهنا نجد الحكيم الفرعونى يتصور أن الحاكم المثالى هو الذى لا يوجد فى قلبه سوء ، والذى يسير هنا وهناك كراع مسئول عن توفير الحماية والأمن وكافة الاحتياجات لرعيته ، وفى قوله « انظروا إن قوته لا ترى » يعبر عن حلم ذهبى راود مفكرى ذلك العصر السحيق فى الحاكم المثالى الذى أسرف حكماء الصين القديمة فى الحديث عنه ، وكما بالغ الفارابى أيضاً فى تعدد خصاله التى تأخذ به إلى مصاف الآلهة ، فضلا عن الدراسات اليوتوبية التى سنعرض لها بعد قليل .

وعن هذا التفكير يقول « برستيد » عن ذلك «إنها ظاهرة لها مغزاها ، أن تظهر فى هذا العصر السحيق القدرة على التأمل فى المجتمع وهو أمر لم يكن معروفاً من قبل فى الفكر الإنسانى . ومما له مغزى أعظم خطرا – أيضاً – هو هذه لرؤيا لخلاص المجتمع المرجح وقوعه . وإن العامل الحاسم فى ذلك هو حاكم قويم ، يحمى رعيته ويطهر الأرض من أعداء المجتمع . إن هذا يعبر عن أقدم صورة للمثالية الاجتماعية ... » تلك التى جاءت فى مختصر تفكير الحكيم « أبوؤر » عن الرؤيا المصرية للمجتمع المثالى ، وهو مجتمع يقوم على التواد والتراحم والعدالة الاجتماعية ، مجتمع واقعى ، لا مجتمع خيالى مثل مدينة أفلاطون :

وهذه الرؤيا المصرية أخذها العبريون بعد أن وضعوا عنها أسطورة يطلق عليها أسطورة « إنتظار مسيا » أى السيدة الجميلة والماكرة أيضاً والتى ستنشر العدل وستردهم إلى فلسطين ولم شملهم وتجعلهم الوارثين لملك داود :

نموذج العدالة الاجتماعية فى مصر الفرعونية :

وتعبر قصة الفلاح الفصيح عن العدل الاجتماعى الذى ينشده التفكير الاجتماعى المصرى وهى قصة فلاح من إقليم وادى النطرون بالفيوم ، كان قد وضع نتاج حقوله من الغلال على ظهور رتل من الحمير ، متجها إلى « هيراكليوبوليس » بالقرب من مدخل الفيوم ، وكانت مقر الحاكم يومئذ . وأضطر الفلاح إلى إجتياز ضيعة مواطن آخر هو « ناخت » من كبار وكلاء الفرعون ، وعند ذلك وضع « ناخت » خطة للإستيلاء على حمير الفلاح الفصيح ، وما تحمله من غلال . بأن فرش أرض الطريق بقطع من الكتان من حافة الحقل إلى مجرى الماء فى الجانب الآخر . وهنا أخذ الفلاح حميره وسار فى شريط ضيق بين المنطقة الموصودة من الطريق وبين المزروعات المجاورة . وفى تلك الأثناء تقضم أحد الحمير قضمة من مزروعات « ناخت » الذى توافرت له الفرصة بتلك القضمة . وعلى الرغم من إعتذار وتوسل الفلاح الفصيح فقد نفذ «ناخت» خطته بالإستيلاء على الحمير وحمولتها . وعندئذ قال الفلاح الفصيح « إن طريقى مستقيما ، وجانب منه موصد ، وعندما أقود حميرى بمحاذاة جانب الطريق ، تستولى عليها ، لمجرد أن حماراً إقتطف قطفة من حنطتك ، إننى أعرف سيد هذه المنطقة . . أنها ملك « ابن مرو » وهو الذى يطرد كل لص فى سائر البلاد ، فكيف يحدث أن أسرق فى منطقته ؟ » ، وتضايق « ناخت » من جرأة ذلك الفلاح ، وأخذ عودا من الحطب ، وراح يضرب الفلاح الفصيح بلا هوادة وبلا رحمة ، ثم ساق الحمير بحمولاتها إلى منزلة وترك الفلاح ينعى حظه .

وحينئذ قرر الفلاح عرض مظلمته على الوكيل الأعظم «ابن مرو رنس» الذى وقعت الحادثة فى ضيعته ، لا سيما وأنه رجل إشتهر بالعدل بين الناس . وأتيحت الفرصة للفلاح الفصيح ليتقابل هذا الرجل العظيم أثناء خروجه فى جولة رسمية ـــ ولذلك أرسل الوكيل الأعظم أحد أفراد حاشيته

ليبحث أمر ذلك الفلاح ، وكما هو الحال - فيما يبدو من قديم الزمن - تضامن هذا الموظف مع باقى أفراد الحاشية فى إبلاغ الوكيل الأعظم أن هذا مجرد فلاح ماطل فى دفع الضرائب ، وما فعله « ناخت » هو مجرد استيلاء على حق الحكومة فى الضرائب . . يحدث هذا فى الوقت الذى تتضور فيه أسرة الفلاح جوعاً . ويصف « برستيد » هذه القصة بأنها تعبر بصدق عن فريق المداهنين الذين يمثلون الطراز العام للموظفين ، وعن فلاح أغتصبت تجارته ، وعن صيحة من أجل العدالة الاجتماعية . تلك التى تستدر الشفقة . إن هذا المشهد هو واحد من أقدم الأمثلة لتلك المهارة الشرقية فى وضع المبادى المعنوية فى مواقف مادية .

ولا ييأس الفلاح فيوجه خطاباً للوكيل الأعظم يقول فيه « **لأنك أبو اليتيم . وزوج الأرملة ، وأخ المهجور ، وراعى من لا أم له ، دعنى أضع إسمك فى هذه البلاد فوق كل قانون صالح** . أيها الزعيم الذى لا مطمع له . الرجل العظيم الذى يخلو من كل ما يشين الرجال ، الذى يحطم الباطل ، ويجلب الصدق ، . إستجب إلى الصيحة التى من فمى . » » وعندما يسمع الوكيل الأعظم تلك الأقوال البليغة يذهب بها إلى الملك ، الذى يسر سروراً عظيما ، ويطلب إرسال المؤنة إلى أسرة الفلاح الفصيح إذا كانت فى حاجة إلى ذلك ، ودون إحاطة الفلاح علما بذلك ، حتى تتوافر الفرصة للملك لكى يقف على مزيد من تعبيرات هذا الفلاح الفصيح عن شعوره بالظلم ، وفى ظل هذه الظروف قدم الفلاح الفصيح ثمانى إلتماسات تعبر فى بدايتها عن خيبة أمله فى الوكيل الذى ذاع صيته فى العدل بين الناس ، . وفى الإلتماس الثالث منها يقول الفلاح الفصيح « أيها الوكيل الأعظم . . سيدى « إنك « رع » سيد السماء ، ومعك حاشيتك ، إن كل شئون الناس ملك يديك . أنك تشبه فيضان النيل الذى يحول الأرض الجرداء إلى حقول خضراء وارفة ... صد اللص ، إحم المظلوم . لاتكن صاداً لكل من يلجأ إليك ، خذ حذرك فإن الأبدية « أى يوم القيامة » تقترب . . لا تكن ذا خفة ، لأنك ذو وزن . . لا تنطق بالكذب لأنك

أنت الميزان ، لا تنحاز لأن مثقالك صائب . إنك والميزان واحد ، ذلك أنه إذا مال الميزان « خطأ » فإنك تميل تبعاً لذلك « خطأ » ولعل هذا التعبير يتفق مع قوله تعالى « والسماء رفعها ووضع الميزان ، ألا تطغوا في الميزان ، وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان » (الرحمن ٧ — ٩) . ومن هذا القول أصبح الميزان يتخذ وسيلة وصفية لتصوير محاكمة كل روح فى الآخرة وإلى يومنا هذا يعبر رسم الميزان فى يد إمرأة معصوبة العينين عن العدالة .

ولم يجد «الوكيل» بدا من جلد ذلك الفلاح. وبالرغم من ذلك فإن الفلاح ينتظر الملك « رنس » عند خروجه من معبد الحكومة ، ويقول له « لقد عينت لتستمع إلى القضايا وتحكم بين المتقاضين بالعدل . ولكى تصد اللص ولكنك تشترك فى دعوة واحدة مع السارق . إن الناس يحبونك . ولو أنك معتد . لقد أقمت سدا للمصاب لتنقذه من الغرق .. إلخ ولما لم يجد الفلاح ردا من « رنس » فقد وجه إلتماساً سادساً ، وفيه يجدد الرجوع إلى إحساس الرجل العظيم بالعدالة وميوله نحو عمل الخير فيقول له « أيها الوكيل الأعظم ، سيدى : حطم كل ما هو سيء ، مثل الجوع حتى يأتى الشبع ، أو العرى حتى يأتى الكساء ، مثل غيوم السماء حتى يسودها الصحو بعد العاصفة العنيفة فيتوافر الدفء لأولئك الذين يقاسون البرد ، مثل النار التى تطهو كل ما هو نيء ، ومثل الماء يروى غلة الصادى ..» ومع ذلك فلا يبالى به الوكيل الأعظم .

وفى الخطاب الثامن يقول الفلاح الفصيح بعد يأس « إن قلبك مملوء بالطمع ، إنه لا يناسبك ، إنك تسرق ، إنه لا ينفعك ، إن الموظفين الذين عينوا لرد الجور والظلم ، هم ملجأ الجامحين . . ويواصل الفلاح أقواله طمعاً فى العدالة ، فيقول قولة حق وعدل ، فمن أروع أقواله « أقم العدل من أجل رب العدل ، أنت القلم والقمطر ولوح الكتابة . . » .

وفى الإلتماس التاسع يقول « لن يكون له بنون ولا ورثة على الأرض . أما عن هذا الذى يبحر معه الخداع فإنه لن يصل إلى البر ، وسيفنته لن ترسو فى مرفئها . لا يوجد أمس للذى لا يبالى . ولا يوجد صديق لهذا الذى يصم أذنيه عن العدالة . لا يوجد يوم سعيد للطماع . . . هاك ، أنى أقدم دفاعى إليك ولكنك لا تسمعه . ومن أجل موقفك هذا سأذهب وأقدم مظلمتى إلى « أنوبيس » وهناك يقضى « رنس » بأن تصادر أموال « ناخت » وتعطى للفلاح الفصيح .

ولعل ذلك من أرفع الأمثلة عن العدالةالتى تشمل الفقراء والمضطهدين ، وإن تطلبت مجهود كبيراً . وهذا يعنى أن رجال الحكم فى مصر الفرعونية كانوا يعنون بمصالح الطبقات الفقيرة ، نتيجة للتأملات الاجتماعية للحكماء المصريين ، تلك للتأملات التى لا يمكن أن توصف بأنها فردية(١) .

هذا ويجمع المؤرخون أن هناك من الأدلة ما يثبت أن المصريين كانوا يحترمون العدالة بدرجة أعلى من كل شعوب الأرض لهـذه القيمة الإنسانية العليا .

فنى إحدى أساطير الأجداد نلتقى بشقيقين إسم الأول « الحق » وإسم الثانى « الباطل » حيث يستعير « الحق » من شقيقة « الباطل» خنجره لبضعة أيام .ولكن عندما يحين موعد إعادة الخنجر إلى صاحبه يبحث عنه فلا يجده، فيطلب من « الباطل » أن يستبدله بأى خنجر آخر يروق له . ولكن « الباطل » يصر على إستعادة خنجره الذىفقد بالذات ، بدعوى أنه لامثيل له ؛ فقد كان نصله فى حجم الجبل ومقبضه فى طول شجرة النخيل وجرابه فى سعة مدفن الملك .. ويحاول « الحق » إقناعة ؛ ولكن « الباطل » يصر على تقديمه للمحاكمة . . . ولم يكن دافعه إلى هذا كرهه العميق « للحق » فحسب — بل رغبته الملحة فى أن يلحق بالحق من الأذى ما يجعله يضيع

---

(١) Breasted, J.H. Op. Cit.

إلى الأبد . . . وعقدت المحكمة وطالب « الباطل » بتجريد « الحق » من بصره ، وأن يلقى به فى العراء عند باب بيت « الباطل » خادماً لا شأن له ولا قيمة . . . وحاول « الحق » الدفاع عن نفسه ولكن أمانته منعته من إختلاق الأعذار أو إخفاء الحقيقة ، فإعترف بأنه فعلا فقد خنجر « الباطل » ... وعلى ذلك إستجابت المحكمة لمطالب « الباطل » ضد أخيه « الحق » .

غير أنه بعد بضعة أيام بدأ « الباطل » يحس بالذنب كلما دخل بيته أو خرج منه ووقع بصره على شقيقه « الحق » الأعمى المشرد ... وعندئذ قرر أن يتخلص من هذا الإحساس السقيم بالذنب — ذلك الإحساس الذى لم يألفه من قبل — فأمر خدمة بأن يحملوا « الحق » إلى حيث عرين الأسد فى الصحراء...وفى الطريق توسل «الحق» إلى الخدم بأن يكتفوا بنقله إلى التلال بعيداً عن أسد الصحراء ويتركونه لحظة . . . وإستجاب الخدم لطلبه . . وتجول « الحق » فى التلال على غير هدى إلى أن نفد زاده فإرتمى على الأرض مغشياً عليه من الجوع والتعب . وحدث أن مرت بالطريق سيدة فى جمال آلهة الجمال نفسها فبهرها منظره وأعجبها الضوء الذى كان يشع من وجهه رغم عماه . . . فما أن بلغت قصرها حتى أمرت الخدم بحمل الغريب الملقى فى الصحراء وإحضاره إليها . . . فقد كان « الحق » رغم ما أصابه على يدى « الباطل » جميلا كل الجمال ، فوقعت السيدة الجميلة فى حبه وطلبت الزواج منه . وكانت ثمرة هذا الزواج ، طفلا لا مثيل له بهياً كل البهاء.. وكلما شب وترعرع زاد بهاؤه ولمع ذكاؤه ، حتى أصبح يضىء الأرض، وكأنه نور السماء . ولم يكن هذا بالأمر المستغرب **فعندما يعقد « الحق » قرانه على « الجمال » لابد وأن تكون الثمرة نقاء قدسيا ينير للبشر طريقهم ويشيع الصفاء فى نفوسهم .**

وهذا هو الرمز الذى تتضمنه هذه الأسطورة ، ولكنها لا تنتهى عند هذا الحد ، فعندما أصبح الصبى شاباً يافعاً أخذ أترابه فى المدرسة يسألونه عن

أبيه ، ولم لا يصحبه فى رحلات الصيد والقنص ؟ . . فذهب الشاب إلى أمه يسألها بدوره عن أبيه ، فأشارت إلى « الحق » وقالت : هذا «أبوك» أنظر ما فعل به « الباطل » . . . وروت له القصة .. وقال الشاب : لا يمكن أن يكون هذا جزاء الحق ولا يمكن أن نترك « الباطل » يعيث فساداً فى الأرض . وما أن تفوه بهذه الكلمات ، حتى كان قد إستقر رأيه على الإنتقام لأبيه « الحق » ومن ثم إنتقى ثوراً من أقوى ثيران المزرعة ، وأخذ معه بعض الهدايا من الغلال والخمور والملابس واتجه إلى مزرعة « الباطل » وعرض على حارسها أن يرعى ثوره إلى أن يقضى حاجة له . وأعطاه مقابلا لهذا ما جلب معه من هدايا ، ثم إختفى . . وما هى إلا أيام قليلة حتى مر « الباطل » للإطمئنان على مزرعته ، فراقه منظر الثور الذى تركه ابن « الحق » فى رعاية حارس المزرعة . ومن هنا طلب من الحارس أن يذبحه ويعده لعشائه . غير أن الحارس أخبره أن هذا الثور بالذات ليس ملكاً له ، بل هو مجرد وديعة سوف يعود صاحبها ليستردها ولكن « الباطل » أصر على رأيه ، وقال للحارس عندما يأتى صاحب الثور ، دعه يختار ثوراً آخر بدلا عنه . ثم أمره بذبح الثور ، وتم طهيه ، والتهمه « الباطل » كاملا . وعندئذ عاد إبن « الحق » ليسترد ثوره ، ولكن الحارس أخبره بما حدث ، وطلب منه أن يختار ثوراً آخر عوضاً له عن ثوره . ولكن الشاب رفض ، وطالب بثوره ، وتدخل « الباطل» وعرض عليه أن يأخذ بدل الثور ثورين أو أكثر . بيد أن إبن « الحق » أصر على طلبه ، وإلا لجأ إلى المحكمة . . . وبالفعل مثل إبن « الحق » و « الباطل » أمام المحكمة . وكانت هى نفس المحكمة التى حكمت على أبيه « الحق » وقال رئيس المحكمة يخاطب ابن « الحق » : إن الباطل يعرض عليك أن تأخذ بدلا من ثورك أكثر من ثور واحد . . . فلماذا لا تكتفى بهذا ، وهو تعويض معقول : وهناك أجاب الشاب . ولكن ثورى لم يكن ثوراً عادياً ، فقد كان من الضخامة بمكان ، بحيث لو وقف فى أسفل الدلتا لامتدد ذيلة بامتدادها ، حيث يبلغ النهر نفسه . . أما قرناه فكان يمتد

كل منهما بعرض الوادى . بحيث يستريح القرن الأيمن على جبال اليمن ويستريح القرن الأيسر على جبال اليسار . وعندما ينام لم يكن يسعه سوى قاع النيل نفسه » وأصابت الدهشة هيئة المحكمة ، ومن ثم قالوا « إننا لم نسمع بمثل هذا الثور فى حياتنا » وعقب الشاب عندئذ على الفور بقوله « ومتى سمعتم عن خنجر نصله فى حجم الجبل ، ومقبضه فى طول شجرة النخيل ، وجرابه في سعة مدفن الملك ؟ وهل تفتحت أذهانكم وعيونكم فجأة ، فأصبحتم قادرين على التمييز بين « الحق » و « الباطل » .

وخجلت هيئة المحكمة من نفسها ؛ وقال رئيسها متسائلا : كيف غاب عن عقولنا إلى هذا الحد ؟ ، إننا لا نصلح أن نكون قضاة إن لم نعوض « الحق » عما أصابه .

وصرخ « الباطل » مذعوراً ولكن « الحق » قد مات — مات وإنتهى — منذ زمن بعيد . . . أنا واثق مما أقول » ولكن القاضى أمر « الباطل » بقوله « إصمت . . . أيها الباطل » إن الحق لم يمت ، والدليل على هذا إبنه الذى أعاد إلينا بصيرتنا . وبناء على ذلك أصدرت المحكمة حكمها بقطع لسان الباطل والإلقاء به فى العراء ، وبهذا تنتهى القصة .

وهكذا لابد « للباطل » أن يقع فى الشراك الذى ينصبه « للحق » . . . وهكذا أيضاً عندما يقع الجهال فى حب الحق ، يعيد إليه كيانه ويبطل الباطل .

ويمتلىء الفكر الاجتماعى المصرى القديم بالأساطير التى تتحدث عن الحياة الروحية ، وأن حياة الروح هى كل شىء ، وأن كل ما عداها من حياة ليس إلا وهما من الأوهام ... وتتمثل هذه الأسطورة فى قصة الملاح الذى أبحر فى سفينة كبيرة مع مائة ملاح من زملائه ، قلوبهم كقلوب السباع لا تعرف الخوف ، وأجسامهم فتية قوية تتحدى قوى الطبيعة من عواطف وأعاصير . . . كانوا فى رحلة إلى أحد مناجم الملك ،

ولكن ما أن إقتربوا من الأرض حتى غطت الأمواج السفينة فأغرقتها بكل من عليها سوى الملاح الذى أمسك بقطعة خشب ، ظلت تطفو به فوق الماء ، والأمواج تدفعها ثلاثة أيام كاملة إلى أن حطت به فى النهاية على إحدى الجزر . . . وهناك وجد بها من ألوان الفاكهة ما أشبع جوعه، وأشعل النيران وأدى الصلوات للآلهة . وفجأة سمع دويا مخيفاً ، ظن فى أول الأمر أنه هدير أمواج ثائرة ؛ ولكنه رأى الأشجار تترنح وأحس بالأرض من تحته تهتز بشدة وأمامه مباشرة ، شاهد ثعباناً ضخماً طوله أكثر من ثلاثين قدماً ، وظهره من الذهب الخالص ، وبطنه من الزمرد . وعندئذ جثا الملاح على وجهه ذعراً وخوفاً ، ولكن الثعبان خاطبة قائلا : لا تخف فلن يصيبك من ضرر إذا قلت الحقيقة . . . ما هى قصتك من البداية إلى النهاية ؟ كيف تعامل أهلك وأصدقاءك ؟ وكيف تعامل السائل والمحتاج ؟ . . . وإذا وقع عليك ظلم ، هل تسكت أم تشكو ؟ وإذا لحق بغيرك ضرر فماذا تفعل ؟ وهل تخشى إنساناً مهماً بلغ شأنه . وهل ترضخ لارادتك أو لإرادة غيرك . وهل تعامل الشر بالشر أم بالخير ؟ . . . أريد أن أعرف كل شيء عنك ؟ وعلى قدر ما أعرف تتوقف حياتك أو تهلك .

وقص عليه الملاح قصة حياته كاملة ،وإستغرق هذا ساعات وساعات ، نظر بعدها الثعبان إلى عينى الملاح وقال أنت رجل لم يعرف الشر طريقة إليك . . . ولذلك يجب أن تحيا ، ولو أنك فى الحقيقة قد غرقت .

ولم يفهم الملاح الفلسفة الكامنة وراء أقوال الثعبان هذه ، إلا عندما وضعه الثعبان بين فكيه ، وحمله برفق إلى بيته حيث وضعه على الأرض وجلب له الطعام والشراب ثم قال : ستبقى معى هنا أربعة شهور كاملة ، ثم بعدها سوف تأتى سفينة تصعد إليها محملا بالهدايا من عطور وزهور وطيور وكل ما تشتهى الأنفس وتلذ الأعين . . . وسوف تحملك السفينة إلى أرض مصر حيث تعيش ويدفن جسدك بها . . . وبذلك تنتهى القصة .

وبالفعل حدث ما وعد به الثعبان الذى كان أميراً على هذه الجزيرة ، حيث جاءت السفينة وصعد إليها الملاح وأقلعت به ، ولكنها لم تبتعد به كثيراً عن الجزيرة ، حتى حانت به إلتفاتة إلى الشاطىء الذى كان يقف عليه منذ لحظات فلم يجد له أثراً ، فقد كان « شاطىء الروح » .

ومعنى ذلك إن نجاة الملاح ليست من الغرق ولكن من الفناء عندما لجأ إلى شاطىء الروح ، فهو شاطىء الأمان . . . الحقيقة الوحيدةفى حياة الإنسانهى الروح ، رغم أننا لا نراه ، **وكل ما عداه رغم أننا نحياه وهم.**

ويمكن القول بصفة عامة إن التفكير الاجتماعى فى مصر الفرعونية كان مصطبغاً بالصبغة الدينية ، ومن ثم كانت وسائل الإنتاج والمرافق العامة ملكية مقدسة ، وهى فى نفس الوقت ملكية الدولة . وهذه الملكية كانت مقسمة على المعابد وليس على الأفراد ، فقد حددت المراسيم الصادرة عن أحد ملوك الأسرة السادسة والذى استمر حكمهقرابة قرن من الزمان وهوالملك « ببى الأول » حددت ممتلكات معبد «**مين** » من حقول وكروم وبساتين. ذلك أن العقائد الدينية يومئذ ، كانت تعتبر الأراضى الزراعية حقلا ، وهذا الحقل ملك إله الشمس « رع » وعمل الكهنة برئاسة كبيرهم(**أو سركاف**) فى هذا الحقل هو الخدمة فحسب . فقد جاء فى مرسوم « **نفر كارع** » عن الحقل بأنه «**حقل الآلهة الذى يقوم على خدمته الكهنة** » . ومعنى ذلك أن الأراضى الزراعية كانت بمثابة أوقاف علىدور العبادة ، يديرها الكهنةمن أجل الحصول على الأموال التى تساعد على إقامةالشعائر الدينية وتوفيربعض الخدمات الاجتماعية لأتباع العقيدة الدينية السائدة .

ومما تجدر الإشارة إليه أن أو سر كاف كبير الكهنة كان يجمع بين السلطتين الدنيوية والدينية ، وكان يساعده بعض الوزراء ، وبعض موظفى الأقاليم . وترتيبا على ذلك إنقسم المجتمع المصرى آنئذ إلى طبقتين هما :

طبقة الكهنة أو وكلاء الآلهة ، أى الذين يتولون إدارة أملاك شئون الآلهة على الأرض .

وطبقة الأتباع ، وتتألف من المستفيدين من ممتلكات وخدمات دور العبـــادة .

وكان ذلك هو نمط البناء الطبقى فى المجتمع المصرى حتى نهاية عصر بناة الأهرامات وهو عصر الأسر الست الأولى الفرعونية .

هذا وقد أدى نظام الحكم السابق إلى تمرد بعض حكام الأقاليم على السلطة المركزية ، وإستقلال كل منهم بالمنطقة التى يشرف عليها ، وبالتالى ساد نظام الإقطاع ، ومعه — بالإضافة إلى إنعدام السلطة المركزية — تفشى الفقر والجهل والمرض ، وكفر الناس بالعقائد الدينية وبالمثل العليا . وقد تمكن بعض هؤلاء الإقطاعيين من إقامة الأسرتين السابعة والثامنة فى إهناسيا بالقرب من مدينة بنى سويف .

ويوصف عهد هاتين الأسرتين بالعصر الوسيط أو عهد الإقطاع من سنة ٢٣٠٠— ١٧٨٥ قبل الميلاد . وقد أدت سيادة النظام الإقطاعى إلى تطوير البناء الطبقى فى المجتمع إلى ثلاث طبقات هى :

الطبقة المؤلهة وتتألف ممن يتشيعون لنظام الحكم الذى يجمع فيه الفرعون بين السلطتين الدنيوية والدينية . وممارسته لكافة الحقوق الاجتماعية التى كان بمقتضاها يمنح الأمراء والكهنة الملكيات والإمتيازات المادية والمعنوية .

طبقة الأشراف وتتكون من المنشقين على نظام جمع الفرعون بين السلطتين الدنيوية والدينية ، وقيامهم فقط بتقديم القرابين لأفراد الطبقة المؤلهة . . ولكن الأمراء والأعيان والكهنة من أعضاء هذه الطبقة ، فضلوا الإستمتاع بالمزايا المادية والمعنوية التى تتيحها لهم أوضاعهم الاجتماعية والإقتصادية :

طبقة أنصاف الأحرار وكانت تتألف من أرباب الحرف والمهن مثل العمال والفلاحين والمجندين . . وكانوا أشبه برقيق الإقطاع .حيث كان هؤلاء يحرثون الأرض ويسوونها ويبذرونها ، إلى أن يحصدوها وينقلوا محاصيلها

إلى بيت سيدهم. ولم يعط المصريون للعسكريين منهم مرتبة أرقى مثلماسيفعل أفلاطون فيما بعد .

هذا ومن رأى بعض المؤرخين أن الأرقاء يومئذ كانوا أشبه بطبقة اجتماعية ، كان كل من أفرادها يورث إلى ورثة السيد ، بمعنى أن أبناء « السيد » يرثون الأرض وما عليها بما فيهم البشر . ومما تجدر الإشارة إليه أن أفراد هذه الطبقة كانوا من أسرى الحروب ، الأمر الذى يؤكد أن المصريين ظلوا طبقتين إثنتين ، وكانت تضاف إليهما طبقة ثالثة من غير المصريين الذين يعملون كعبيد لأصحاب الإقطاعيات .

وكثيراً ما كان أرباب كل حرفة يعملون على تدعيم موقفهم فى المجتمع باتخاذ شكل طائفة ، حيث كان الأب يورث مهنته لأولاده ولأقرب الناس إليه فحسب ، مع ملاحظة أن الطوائف المصرية لم تكن مغلقة ، كما سنرى فى الفكر الاجتماعى الهندى .

هذا وقد مارست الدولة لونا من التخطيط الموجه لشئون المحاصيل الزراعية والحرف والمهن ، بصورة تقترب من النظام الاشتراكى فى مراحله الأولى ، لا سيما وأن ملكية الأراضى الزراعية كانت جمعية ، على إعتبار أن عائدتلك الأرض كان لصالح كل أتباع المعبد الذى يقع فى تلك المنطقة .

غير أن المصريين القدماء الذين برعوا فى الهندسة والطب والفلك(١) ، والذين عالجوا كثيراً من الظواهر الاجتماعية معالجة علمية ، فإن تفكيرهم الاجتماعى لم يشمل كل هذه الظواهر الاجتماعية فى نظرية واحدة أو مدخل يتناول ما بين هذه الظواهر من علاقات وما يحكمها من قوانين .. وذلك لعدم درايتهم بطرق البحث العلمى التى تمكنهم من الوصول إلى فكرة (العلم المنظم) تلك التى توصل إليها مفكرو اليونان فيما بعد .

---

(١) د . دكتور عبد المنعم أبوبكر و د : نجيب ميخائيل ، المرجع السابق .

وبالرغم من إزدهار التفكير الاجتماعى المصرى ، على النحو السالف الذكر ، فإن الغربيين دائماً يعترفون بما يحسونه من دين للفكر الاجتماعى اليونانى ومن بعده الفكر الاجتماعى الرومانى . باعتبارهم أساساً للفكر الاجتماعى الحديث . ولكنهم قلما يذهبون إلى أبعد من ذلك ،ويسألون أنفسهم عن نشأة الفكر الاجتماعى اليونانى والرومانى وتطوره ،ومن أين إستمد بعض عناصره الأساسية وما هى صلة أولئك اليونان والرومان بالشعوب التى كانت قبلهم أو معاصرة لهم ؟

ونحن لا يمكن أن يدور بخلدنا أن ننتقص من قدر الفكر الاجتماعى اليونانى ، وما قدموه إلى الحضارة الإنسانية ، غير أن اليونانيين أنفسهم يعترفون بفضل حضارات الشرق عليهم . ويفخر الكثير من رجالهم الذين وضعوا أسس العلوم اليونانية أنهم درسوا سنوات عديدة فى مصر . وتلقوا عن كهنتها الكثير مما حملوه معهم إلى بلادهم ، لا فى الفكر الاجتماعى ، أو فى الطب أو فى القانون أو فى الرياضيات فحسب ، وإنما فى كثير من النواحى الأخرى مثل النحت والموسيقى أيضا .

٢ ـ التفكير الاجتماعى فى الهند

تتميز الهند بآدابها القديمة وتراثها الفلسفى ، وتشريعاتها المعروفة باسم قوانين « مانو » وهذا التراث يتميز بالثراء فى هذه المجالات ، مع خلوه من أى شىء يعتد به بصدد شئون المجتمع ومظاهر التفكير الاجتماعى باستثناء (قوانين مانو) التى تعتبر من أقدم التشريعات الهندية التى وضعتها **طائفة** البراهما بقصد إتاحة الفرصة أمام الأجيال التالية للوقوف على أوضاع الحياة الاجتماعية وقواعد العادات والأعراف والتقاليد ، ومن ثم فقد جاءت تلك القوانين مرآة صادقة تعكس أوضاع المجتمع الهندى القديم .

هذا ومن أهم النظم التى تتناولها تلك القوانين ما يعرف بالتقسيم الطبقى . فقد حدد الدين البراهمى قواعده ورسم حدوده بدقة شديدة ، ونظم علاقات كل طبقة بما عداها من الطبقات الاجتماعية . وصورت المانوية هذا النظام

على أنه من وحى الإله (براهما) نفسه . فلابد أن ينصاع له المجتمع ولا يرى عنه بديلا . وينطوى هذا النظام على فكرتين أساسيتين أولاهما جمود الوضع الاجتماعى بمعنى ألا يتغير الوضع الطبقى من الأصول إلى الفروع ، وثانيهما الخضوع لما يفرضه الدين على أفكار كل طبقة من التزامات ووظائف إجتماعية .

وتقسم المانوية المجتمع الهندى القديم إلى أربع طبقات هى :

١ ــ **طبقة البراهما** Brahmanns **وهى طبقة رجال الدين .**

٢ ــ **طبقة الكشاتريين** Kchatriyas **وهى طبقة المحاربين .**

٣ ــ **طبقة الفيسائيين** Vaicyas **وهى طبقة التجار والصناع .**

٤ ــ **طبقةالسودريين** Soudras of sadras **وهى طبقةالعبيدوالأرقاء .**

وعلى أساس هذا التقسيم الطبقى يتفاوت أفراد المجتمع فى الثراء والمركز الاجتماعى والحريات العامة والخاصة بمعنى أن الكهنة البراهمانيين هم أكثر أفراد المجتمع إمتيازا ، وهم وحدهم الذين يعلمون الناس . **أسفار الفيدا** Vedas **الأسفار المقدسة للبراهمانين** وهم الذين يستأثرون بالسلطة والنفوذ والجاه معتمدين فى ذلك على أفراد الطبقة الثانية « الكشاتريين » التى تدافع عنهم وتحافظ على هيبتهم الاجتماعية ووظيفة الطبقة الثالثة هى مزاولة الزراعة وصيد الحيوان ودجنه والقيام بالتجارة والصناعة . أما الطبقة الرابعة وتأتى فى الدرك الأسفل من السلم الطبقى فليس لها وظيفة اجتماعية إلا خدمة الطبقات السابقة ، لا سيما الطبقة الأولى . وقد حرمت الطبقتان الثالثة والرابعة من الحرية السياسية . إذ ليس من حق أفرادها الوصول إلى كراسى الحكم ، فضلا عن طبقة العبيد الذين يحرم عليهم وضعهم الاجتماعى مزاولة أى حق سياسى أو مدنى . ولهذا فإن أهم ما يميز البناء الطبقى الهندى هو إرتكازه على النظام الطائفى المغلق .

وبالإضافة إلى ذلك ، جاء فى قوانين (مانو) أيضاً أن « البراهمى يجب إحترامه وإجلاله بسبب نسبه وحده ، وأن أحكامه هى وحدها الحجة ، وأن له حين الحاجة أن يمتلك مال أى فرد من السفلة ، لأن العبد وما ملكت يداه ملك لسيده . وكان محرما — طبقاً لقواعد هذه الديانة — على الطبقة المنكودة أن يتصل أحدهم بشىء من الدين أو العلم به ، وإلاحل به عذاب غليظ ، مثل صب الرصاص المصهور فى أذنيه وشق لسانه وتقطيع جسمه .

ويقوم هذا التفاضل فى الكتب المقدسة للبراهمانيين الهنود على أساس عناصرهم ونشأتهم الأولى. فتذكر أن (براهما) قد خلق البراهمانيين من فمه، وخلق فصيلة الكشاتريين من ذراعه ، وخلق فصيلة الفيسائيين من فخذه ، وخلق فصيلة السودريين أو المنبوذين من قدمه . ولما كانت أشرف الأعضاء وأطهرها — من وجهة نظرهم — هى ما علا السرة ، وأحطها هو ما كان أسفل السرة ، وأحطها جميعاً هو القدم . فإنهم يرون أن أشرف الناس جميعاً بحسب العنصر والنشأة الأولى هم الذين إنحدروا من فم براهما وهم البراهمانيون، ويليهم فى الفضل الذين إنحدروا من ذراعه وهم الكشاتريون ، وكانت الرذائل الإنسانية التى إنحدرت من فخذه وقدمه . وهم الفيسيائيون — وأكثرهم رجساً ونجساً — هم المنبوذون الذين إنحدروا من قدم براهما وهم السودريين وهؤلاء لا يصح لمسهم ولا مؤاكلتهم ولا مصاهرتهم ولا الإرتباط بهم بأية علاقة غير علاقة السيد بالمسود(١) ومن ثم فإن النظام الطبقى فى الهند ، كان أداة تعوق التطور الاجتماعى ووسيلة جمود فى المجال الحضارى.

هذا وقد تفرعت الديانة البوذية عن الديانة البراهمانية ، ومن ثم جاءت أكثر تطورا ، حيث نادت بوجوب المساواة بين أبناء المجتمع ، وخففت من حدة الفروق الطبقية ، وناشدت معتنقيها باعتبار الأغنياء والفقراء سواء وأن الذين يعملون بالحرب مثلهم مثل الذين يعملون بالصناعة وبالزراعة ،

---

(١) قوانين مانو : الكتاب الأول ، مواد ٢١ — ٨٨ — ١١٩ ومواد الكتاب الرابع .

باعتبارهم مواطنين فضلاء ، يجب أن تظلهم المساواة بجميع مظاهرها ولم يتردد زعماء هذا الدين فى الجاهرة بالدعوة إلى القضاء على الإمتيازات التى يتمتع بها فريق من الشعب دون غيره ، وشددوا النكير بصفة خاصة على طبقة (البراهمية) على إعتبار أنها تمثل مركز التحكم والإستبداد .

بيد أن الفلسفة البوذية بالرغم مما أعلنته من مبادىء إنسانية ومن دعوة إلى الحرية والإخاء والمساواة . وبالإضافة إلى أنها أكثر تقدما وأوسع تطورا من البراهمية ، فإنها لم تنجح فى تقرير حقوق وواجبات المواطنين بصفة حاسمة ، ولم تترك أثرا عمليا فى المجتمع الهندى القديم . ذلك أن البراهمية والبوذية إشتركتا فى صبغ كل الأفكار بالنزعات الصوفية ونظرتا إلى الحياة باعتبارها شراً لا مناص من البحث عن التخلص منه حتى يتمتع الإنسان بالحياة الآخرة باعتبارها المطلب الأسمى لكل فرد .

غير أنه بالرغم من ذلك ، يمكن القول بأن التفكير الاجتماعى البوذى وإن جنح إلى الزهد فى أمور الدنيا ، فإنه لم يخل من مفاهيم خلقية وعملية ، ذلك أنه وضع الأخلاق القويمة والسيرة الحسنة الطاهرة فوق الثروة والجاه ، بل وفوق كل الطقوس والشعائر ، على إعتبار أن الدين هو المعاملة ، وليس هو الرسوم والشعائر التى يصطنعها رجال الدين . ومعنى ذلك أن التفكير الاجتماعى البوذى له طابع أخلاقى سلوكى ، هدفه تخليص المجتمع الهندى من براثن النظام الطبقى القائم على العقيدة البراهمية التى كانت تزعم أن البراهمانى من طبيعة مقدسة ، وأن (السودرا أو المنبوذ) من طبيعة مدنسة ، وأكد أن القداسة ليست صفة ولادية أو وراثية ، وإنما كل إنسان يلتزم بسلوكيات الدين البراهمى يستطيع أن يكون برهمانيا .

نخلص من هذا إلى أن الديانات والفلسفات الهندية القديمة لم يكن هدفها تكوين المواطن الصالح . وإنما الحصول على زهاد ورهبان ، وتنشئة أجيال من المتعبدين والنساك ، مما صرف أنظار الناس عن البحث عن حقوقهم والقيام بما عليهم من واجبات اجتماعية وسياسية ، وسارت بهم بعيداً عن

التفكير فى الدولة والمجتمع ومن ثم فإن قدامى الهنود لم يتوصلوا إلى المقومات الأساسية للنظم الاجتماعية والحكم السياسى الأمثل ، وترتب على ذلك إستمرار التحكم والتسلط لتدعيم أركان العبودية والفقر والجهل لعامة الشعب أحقابا طويلة . ولهذا لم يبلغ المجتمع الهندى القديم فى رقيه الفكرى إلى التنظيم الاجتماعى والاقتصادى والسياسى الذى بلغته المدنية المصرية القديمة كما أوضحنا ذلك من قبل ، وإن كانت التعاليم البوذية – بالرغم من تمجيدها للزهد فقد إنطوت على بعض المفاهيم الخلقية العملية ، التى تجعل الأخلاق القويمة والسيرة الحسنة الطاهرة قبل الثروة والجاه ، بل وقبل الطقوس والشعائر الدينية .

٣– التفكير الاجتماعى فى الصين

من أهم ملامح الفلسفة الصينية الحديثة أنها إبنة أصيلة لفلسفة أجدادهم الذين لم تقم فلسفتهم على أساس دينى ، وإنما على أسس عملية إنسانية تخاطب أفراد المجتمع وترمى إلى خلق أجيال من المواطنين الأحرار ، ومن ثم أولت مزيد عنايتها لكل ما يتصل بنواحى الحياة الاجتماعية بصفة عامة ومظاهر السلوك الأخلاقى بصفة خاصة ، على أنه إذا كان الدين هو مصدر التشريع فى الهند ، فإن التفكير الإنسانى أو عقل الإنسان ، كان هو مصدر التشريع لدى الصينيين القدماء . ومن ثم فقد جاءت الفلسفة الصينية معبرة عن ظروف الحياة ومتطابقة مع مقتضيات المجتمع ولم يكن لها من هدف سوى خير الفرد ، بل وخير الجنس البشرى بكامله . كما أن الفلسفة الصينية لم تكن قدسية ، أى أنها لم تكن تعاليم سماوية وصلت إليهم عن طريق الوحى عن قوى إلهية « مع الشك أو الظن . أو أنها صادرة عن شخصيات خارقة للعادة مجهولة الأسماء . كما هو موجود بالهند على سبيل المثال ، **بل كانت هذه الفلسفة من نتاج عقول أشخاص معروفين** . وقد إنتقل تراثهم إلى الأجيال التالية من أبناء الصين ، كما نقلت المصادر التاريخية دقائق هذا التراث . هذا وأهم شخصيتين فى الفلسفة الصينية هما (كونفوشيوس)

زعيم فلاسفة الصين القدامى ومن سار على نهجه وهم كثيرون ورد ذكرهم فى مؤلفات (**منسيوس**) Mencius من قادة الفكر والسياسة فى الصين القديمة ، هؤلاء الذين كانوا يلقبون (**كونفوشيوس**) بأسم (**معلم الجنس البشرى**) كما كان فى نظرهم أعظم معـــلم (**أنجبته البشرية**) ، ثم منسيوس نفسه .

الفلسفة الكونفوشيوسية :

هذا وقد اصطلح الكثيرون على تسمية دراسات (**كونفوشيوس**) الذى كان حكيما وفيلسوفا سياسيا وأخلاقياً ودينيا ومن سار على نهجه بإسم الفلسفة الكونفوشيوسية التى سادت كل أرجاء الصين من القرن السادس قبل الميلاد حتى أوائل القرن العشرين ، تلك الفلسفة التى كانت تستمد مادتها من الأخلاق بمعنى أن هدفها الأساسى هو إصلاح الأخلاق الاجتماعية عن طريق الإرتقاء الاجتماعى بالأسرة لكى تتخلص من ضعف البواعث الأخلاقية ، بالإضافة إلى التيارات الشكية التى أفسدت جو الأسرة الاجتماعى . ولكى يتحقق هذا فإنه من الضرورى الارتقاء بالفرد من خلال تنظيم حياة الأسرة الاجتماعية ، بمعنى أن الفرد هو الركن الأساسى فى بناء الأسرة ، والأسرة هى الوحدة الأولى فى المجتمع . وقد نادى بضرورة تقويم الأفراد لنفوسهم وعقولهم ، مع التزود بالمعارف الإنسانية التى تسمح بالقضاء على دوافع الشهوات غير الأخلاقية .

وكان من رأيه أن وصول المجتمع الصينى إلى نظام اجتماعى سليم يكون أساساً لنظام سياسى يكفل الحرية والمساواة ، وتحقيق العدالة ، مرهون بتنظيم شئون الأسرة عن طريق التطهر والإخلاص والتضامن وطاعة الأبناء للآباء والزوجات للأزواج . ذلك أن الحياة الأخلاقية عنده أشبه بسفرة طويلة يقطعها الإنسان بادئا بأقرب نقطة فيها ، وعلى ذلك فالأخلاق الفاضلة تبدأ بين أبناء الأسرة الواحدة حيث يعامل الأب أبناءه بنفس المعاملة التى كان ينتظرها كل منهم من والده . وكذلك تكون معاملة الأبناء للآباء والأمهات ،

فالأسرة هى المكان الأول للتجربة الأخلاقية ، وهى النقطة الأولى التى تبدأ منها الأخلاق الفاضلة . إذ أنه « **عندما تسود الألفة بين الزوج والأولاد والزوجة ، فما أشبه المنزل بآلتين موسيقيتين قد تآلفت أنغامها . ! وعندما يعيش الأخوة فى تآلف وسلام . فإن المنزل يبقى إلى الأبد فى وحدة وإنسجام** . وإذا حسنت أخلاق أفراد الأسرة ومعاملاتهم حسنت أخلاق المجتمع ، على إعتبار أن المجتمع ليس إلا امتداداً للأسرة ، ولأننا « **إذا علمنا كل أسرة كيف تكون على خلق فإن المجتمع كله يصبح على خلق ، وإذا تعودت كل أسرة العطف والشفقة . تعود المجتمع كله على العطف والشفقة ، وإذا عملت كل أمة على إصلاح حالها ، فإن الإنسجام والوئام سيسودان المجتمع الإنسانى بأسره** » .

والواقع أن العناية بالتنشئة الاجتماعية الخلقية لأفراد الأسرة كانت من أهم مميزات التفكير الاجتماعى الصينى فى كل العصور القديمة . بل إن دستور « جو » وهو من أقدم الآثار القانونية والتشريعية فى الفكر الاجتماعى الصينى ، أشار إلى تخصيص وزير مسئول لشئون الأسرة ، كما يختص هذا الوزير أيضاً برفاهية أفراد الشعب وإسعادهم .

على أن القواعد الأخلاقية عند **كونفوشيوس وسط بين الإفراط والتفريط** ، على إعتبار أن الطبيعة الإنسانية تقوم على عنصرين « الذات الإنسانية الحقة أو الذات المركزية أو الموجود الأخلاقى ، ثم الانفعالات التى تستيقظ فى النفس الإنسانية » ولعل هذا القول يتشابه مع قول أرسطو عن الفضيلة بأنها « **وسط بين رذيلتين** » .

وقد ألف « كونفوشيوس » خمسة كلاسيكيات Five Classics لكى يربط بها بين حضارة الصين القديمة وبين حضارة عصره الذى عاش فيه وقد إحتوت هذه الدراسة على دراسة للتقاليد والعادات الدينية فى ولايات الصين المختلفة مع ربطها بجذورها الممتدة عبر التاريخ السابق للميلاد ،

وكذلك أصول ديانات الأسر الصينية القديمة وعشائرها وأصول الحكم السياسي فيها والمبادىء التي كان يقوم عليها النظام السياسي . . إلخ .

وعرض أيضاً في مؤلفاته لفروع المعرفة الستة التي كانت سائدة في عصره وهي : الطقوس ، الموسيقى ، الرماية وقيادة العربات وركوب الخيل ، القراءة ، الرياضة ، والحساب . وأنشأ تلاميذه مدرسة لدراسة فلسفته ومؤلفاته إستمرت أكثر من ألفي عام ، ومؤلفاته هي :

١ – كتاب الأغاني أو الشعر .

٢ – كتاب التاريخ .

٣ – كتاب التغيرات .

٤ – كتاب الربيع والخريف .

٥ – كتاب الطقوس والتقاليد .

وفي كتابه الثالث الذي خصصه لدراسة فلسفة تطور الحوادث ، للإفادة منه في التنبؤ ومعرفة الحوادث المستقبلة ، فقد استطاع كونفوشيوس تحويل (علم التنبؤ) إلى دراسة علمية للسلوك الإنساني وكيف يتأثر بالظروف الطبيعية والاجتماعية التي تكتنفه . وبذلك يمكن باستخدام هذه الدراسة التنبؤ علميا بسلوك الفرد في المستقبل .

وقد تناول تلاميذ كونفوشيوس وعلى رأسهم (**منسيوس**) الذي تتلمذ على يدي (**تسيسز** Tsesze وهو من أحفاد **كونفوشيوس** . . تناولوا مؤلفات **كونفوشيوس** في مؤلفات أربع من أهمها كتاب بعنوان(**منسيوس**) باعتباره فيلسوف عصره يومئذ ، ومنها أيضاً كتاب **المنتخبات** Analects الذي يتضمن تلخيصاً أميناً لفلسفة كونفوشيوس ، حتى أنه أطلق عليه إسم (**إنجيل الكونفوشيوسية** Confecious Bible .

وكان منهج كونفوشيوس فى عرض أفكاره وآرائه يعتمد على سردها فى شكل أمثلة سائرة وحكم ومواعظ منفصلة بعضها عن بعض ولا تربطها أى رابطة وبدون تبويب أو تصنيف الموضوعات التى يحتوى عليها كل كتاب ، وبدون تحديد للأزمنة التى قيلت فيها تلك الأمثلة والحكم ، الأمر الذى أدى إلى إستحالة إستخلاص مذهب فلسفى أو اجتماعى من مؤلفاته بعكس الحال مع فلاسفة اليونان — كما سنرى فى الفصل الثانى — حيث نجد أن أفلاطون يكتب بأسلوب المحاورات ويستطيع القارىء لمحاورة منها مثل الجمهورية أن يستخلص آراءه ومذهبه ، وكان أرسطو يكتب بطريقة المحاضرة حيث يتناول موضوعاً أو عدة موضوعات يمكن منها إستخلاص اتجاهه الفكرى من خلالها .

على أن الأمثلة والحكم التى جاءت فى مؤلفات كونفوشيوس إستطاع بعض المؤلفين إستخلاص مذهب يعرف بإسم المذهب الكونفوشيوسى ، لا سيما من الأمثلة الطويلة التى كانت تحتوى على قصص تقوم على نوع من القياس يمكن أن يطلق عليه إسم القياس المتتابع ، ومن أمثلة ذلك قوله عن الفضائل وما يعتريها من نقائص « **حب الإنسانية بدون حب للدراسة يولد الجهل ، وحب العلم بدون حب للدراسة يؤدى إلى الضلال وعدم التثبت ، وحب الإخلاص بدون حب للدراسة يؤدى بصاحبه إلى أن يكون ضحية الخداع ، وحب الإستقامة بلا دراسة يؤدى إلى الرعونة التى لا حدود لها ، وحب الشجاعة بلا دراسة يؤدى إلى التمرد ، وحب العزم أو المثابرة بلا دراسة ينتهى بصاحبه إلى الخبل أو التعلق بفكرة متسلطة** » ومن هذا المثال نلاحظ ربطه بين العلم والأسلوب الإنسانى فى العلاقات الاجتماعية... ومن أمثلته التى يفضل فيها الحكام العدول على الطعام قوله عندما سئل عن صفات الحاكم المثالى ، فأجاب بأنه الذى يجد الناس تحت ظله غذاء كافياً ، وجيشاً جراراً يحميهم ، وثقة عظيمة فى حكامهم » .. وقال عندما سئل عما يمكن الإستغناء عنه بالترتيب من هذه الأمور الثلاثة : يمكن الاستغناء — إذا دعت الضرورة — عن الجيش ثم الطعام ، وقال تعليلا لذلك « **أفضل**

الإستغناء عن الطعام . إذ ما أكثر من ماتوا جوعا من الأفراد فى كل جيل منذ أن وجد الإنسان . ولكن لم يحدث أن عاشت أمة بدون ثقة فى حكامها . وكان من رأيه أن حكم الشعب للشعب أو سيادة للشعب ،أو أن يكون الشعب هو المصدر الحقيقى للسلطة السياسية . هى العاصم من كل ذلل سياسى ، وأضاف إلى ذلك أن الحاكم الصالح هو من يلتزم فضيلة الإعتدال والتوسط فى الأمور ، بحيث يكون جواداً فى غير إسراف . جادا فى طلب ما يرغب دون جشع ، وأن يكون مهيباً دون عنف أو شراسة ،وأن يؤيدالقضايا والمبادىءالسامية دون كبرياء أو صلف ، وأن يكل تصريف الأمور للشعب دون تذمر . ويرجع إتجاهه هذا إلى إحساسه بالآثار المدمرة للثورات التى زخر بها تاريخ الصين القديم ضد بعض الأباطرة الظالمين ممن قام حكمهم على أسس دكتاتورية وكان يطلب من المحكومين — من جهة أخرى — « رد الإساءة بالعدل ، ورد الإحسان بالإحسان » .

ومن الأمثلة التى تؤكد أن كونفوشيوس لاأرسطو هو أول مفكر إستخدم منهج القياس المنطقى المتتابع .. قوله « إذا فهم الإنسان طبيعة هذه الصفات الأخلاقية فإنه سيفهم كيف ينظم سلوكه الفردى والأخلاقى ، وإذا فهم كيف يحكم الناس فإنه سيفهم كيف يحكم الأمم والإمبراطوريات »

وكذلك قوله فى وصف الطريق السليم الذى ينبغى أن يسلكه الحاكم حتى يكون فاضلا « لا مناص للرجل الذى ينتمى إلى طبقة الحكام من أن يكون ذا سلوك منظم فاضل ، ولكى يكون ذا سلوك فاضل عليه أن يؤدى واجباته نحو ذوى القربى ، ولكى يؤدى واجباته نحو ذوى القربى عليه أن يفهم طبيعة المجتمع الإنسانى والقواعد التى يقوم عليها التنظيم الاجتماعى ، ولكى يفهم طبيعة المجتمع الإنسانى عليه أن يفهم القوانين الإلهية » .

ومن هذه الأمثلة يتضح أن فلسفة **كونفوشيوس** تركز على قيام علاقات الحاكم بالمحكومين وعلاقات الأفراد ببعضهم البعض على التواد والمحبة القائمين على العلم والدراسة ، حتى أنه يقول عن الحكومة « **إن الحكومة هي أعظم شيء في حياة الناس ، لأن الحكومة معناها الحكم الصحيح ، فإذا سلك الحاكم الطريق السليم فإن الأفراد سيقتفون أثره ويصبحون حسنى السلوك** » وهو بذلك قد سبق ابن خلدون في قوله « **الناس على دين ملوكهم** » وأضاف كونفوشيوس عندما سأله أحد الحكام عن خصائص الحكم السليم « **التمييز بين الزوج والزوجة والمودة بين الأب والإبن والثقة بين الحاكم والمحكومين** » عن طريق إشاعة الحب بين الناس باعتباره أعظم أداة للربط بين الناس وتوثيق الصلات بينهم . ومن ثم فإنه من وجهة نظر كثيرين من البحاث يعتبر أول مفكر اجتماعي نادى بالمذهب الإنساني Humanism الذي يقرر أن الإنسان لا ينبغي أن يعتمد في قضاء حاجاته على القوى الغيبية ، وإنما عليه أن يناضل ويتسلح بالعلم والمعرفة من أجل تحقيق أهدافه(١) . ذلك أن العلم والمعرفة يساعدان الفرد — من وجهة نظر **كونفوشيوس** — على مواجهة متطلبات الحياة ، وعلى إنشاء الأسرة الصالحة ، وعلى ضمان قيام حكومة ديموقراطية ، وعن طريقها يسود العالم بأسرة سلام دائم وعدالة أبدية .

ولكي يتحقق سلام العالم لا بد من قيام حكومة عالمية تتألف من عناصر ذات مذاهب فلسفية وفضائل أخلاقية تعمل على توحيد العالم في جمهورية واحدة ، تعمل على نشر عواطف حب الغير والمشاركات الوجدانية بالصورة التي أوضحناها . وهذا يؤكد أن كونفوشيوس سبق جماعة الرواقيين في أن الإنسان وطنه العالم ، بمعنى أن الإنسان (**مواطن عالمي**) ، كما سبق غيره من فلاسفة العصور الحديثة الذين يرون ضرورة قيام حكومة أو هيئة عالمية تعمل على تنسيق الجهود الدولية في مختلف الشئون السياسية ، أي أن فكرة

---

(١) Ency. of Religion and Ethice. Vol. 4. pp. 12 - 16.

(**العالمية**) ترجع فى نشأتها الأولى إلى الفكر الاجتماعى الصينى وليست وليدة الظروف المعاصرة .

غير أنه مما يؤخذ على فلسفة كونفوشيوس الاجتماعية أن المجتمع الذى نادى به مجتمع طبقى يوضع فيه كل فرد فى الطبقة التى تؤهله لها كفاياته ، فالناس مختلفون . منهم الغبى والذكى ومنهم حسن الخلق وسيئه ، ويقتضى العدل الكونفوشيوسى ألا يكون كل هؤلاء فى منزلة واحدة ، بيد أن طبقاته ليست مغلقة مثل الطبقات الحرفية Caste system فى الهند أو النظام الإقطاعى الذى ساد أوروبا فى العصور الوسطى .

ويلاحظ أنه بالرغم من سيادة المذهب الكونفوشيوسى لشعب الصين أحقابا طويلة ، فإن هذه السيادة قد إستمرت — فقط — من خلال المذهب البوذى ، الذى جاء بمبادىء تستند إلى القواعد الكونفوشيوسية — مع تطوير غير بعيد فى بعض تلك القواعد — مما حقق لها الذيوع والإنتشار . **غير أنه مما يلفت النظر أن الكونفوشيوسية تقوم على تمجيد النظام الإقطاعى وتدعيمه وإتخاذه أساساً للحكم ، مع الدعوة إلى التكافل الاجتماعى بحيث يكون الفقراء فى رعاية الأغنياء، والضعفاء فى كنف الأقوياء ، والمرضى فى حماية الأصحاء ، حتى يسعد الجميع بحياة اجتماعية هادئة ، دعامتها الفضيلة والعدالة والمساواة الحقة على حين أن الشيوعية** ضد ذلك على خط مستقيم . فهل يؤدى ذلك — إذا كانت روح **الكونفوشيوسية** لا تزال قائمة فى الصين — إلى القضاء على الشيوعية الصينية أو على الأقل إلى زحزحتها عن المبادىء الشيوعية الأصيلة ، بحيث تتخذ الشيوعية الصينية طابعاً مميزاً عن شيوعية ماركس ولينين . . . إن السنين القادمة سوف تحدد هذا الموقف (١) .

---

(١) د . حسن سعفان . مقال بعنوان : « الكتب الخمسة لكونفوشيوس » فى مجلة (تراث الإنسانية) العدد العاشر من المجلد الثانى . المؤسسة المصرية للتأليف والأنباء والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة . صفحات ٧٨٠ ، ٧٩١

وقد تابع (منسيوس) تعاليم أستاذه كونفوشيوس حيث كان يوجه أقسى عبارات اللوم إلى الحكام فى حالة وقوع نوع من الظلم على بعض أفراد الشعب ، وكان يذكرهم بقول أستاذه « تقوم الإمبراطوريات على دعائم من المبادىء الإنسانية ، وتزول بزوالها . وقوله ، « إنك إذا قدت الناس وفق قوانين إجبارية وهددتهم بالعقاب ، فقد يحاولون إتقاء العقاب . ولكن لن يكون لديهم الشعور بالشرف ، ولكنك إذا قدتهم بالفضيلة ونظمت شئونهم بالتربية فإن علاقاتهم ستقوم على أساس من الشرف والاحترام ، ويضاف إلى ذلك أن (منسيوس) كان يعتبر الأفراد بمثابة أفضل العناصر الاجتماعية ، ومن أجل تيسير الحياة الاجتماعية لهم كان ينادى بدستور لتنظيم الملكية وإصلاح قوانين الضرائب . وكانت دعوته هذه محل تقدير من سائر أفراد الشعب .

ويؤخذ أيضاً على (منسيوس) أنه دعا إلى تقسيم المجتمع إلى طبقتين مع المساواة بينهما ، إحداهما هى طبقة العلماء والمثقفين ، ومن ثم فمن حقها أن تسود وتحكم ، والثانية هى طبقة الكادحين والعاملين من زراع وصناع وتجار . . ومن واجبها أن تعمل وتنتج مع ضرورة التضامن بين الطبقتين .

تلك هى بعض نماذج من التفكير الاجتماعى عند أقدم شعوب العالم وأخلدها حضارة ، ومع ذلك فهى تدل على مبلغ اهتمام هذه الشعوب بالنواحى الاجتماعية ، بالرغم من أن ما وصل إلينا منها عبارة عن أفكار وآراء لا تربطها وحدة فكر أو طريقة بحث ، بمعنى أنها عبارة عن مجموعة من التأملات الفلسفية فى النواحى الاجتماعية ، ومن ثم يمكن القول بأن الدافع إليها كان ما ينبغى أن يكون وليس البحث فيما هو قائم .

نخلص من هذا إلى أن التفكير الاجتماعى لدى شعوب الشرق القديم لم يكن متميزا بموضوعيته ومنهجيته فحسب ، بل كان مختلطاً بغيره من

ألوان التفكير الديني الفلسفي والسياسي والاقتصادي ، ولم يكن لهذا التفكير من هدف سوى الوصول إلى المثل الأعلى الذي ينبغي تحقيقه في التنظيم السياسي والاجتماعي ، وفق معايير تحكم قواعد السلوك بين أفراد المجتمع . ومن ثم فإنها لا ترقى إلى مستوى المذاهب والنظريات . غير أن هذا لا يقلل من أهمية ما أثاروه من مسائل اجتماعية **أضاءت الطريق أمام الأجيال اللاحقة** من المفكرين والمصلحين الاجتماعيين الذين بلوروا كثيراً من الآراء الاجتماعية التي تناولت بالدراسة نشأة الدولة وقيام السيادة والسلطة في المجتمع ، كما حددت الطريق الذي يمكن أن تسير فيه المعاملات الاجتماعية والتشريعات التنظيمية والإدارية والعلاقات السياسية لجميع أفراد الشعب .

الفصل الثانى

فلاسفة اليونان والرومان

والتفكير الاجتماعى

عرفنا أن فلاسفة الشرق القديم كانت تنقص فلسفتهم النظرة التحليلية ، لعدم إجتهادهم فى التوصل إلى أسس علمية أو طرق بحث ؛ على حين سوف يتبين لنا بعد قليل أن فلاسفةاليونان إستطاعوا وضع نظام لترتيب معلوماتهم وكان لهم بذلك فضل السبق على الشرقيين فى الوصول إلى فكرة القانون العلمى وفكرة البرهان المنطقى.. وعلى هذا فإنه لامناص من الإعتراف بأن فلاسفة اليونان هم أول من تناول الدراسات الأجتماعية بصورة علمية بصفة حاسمة . ويلاحظ أنه ، وإن كانت جمهورية أفلاطون هى أول الأبحاث العلمية المتكاملة فى التفكير الاجتماعى اليونانى ، فإنه قد سبقتها دراسات أخرى متعددة ، مهدت لها ، يمكن أن نشير إلى أهمها :

(ا) ديوان الأعمال والأيام :

وينسب هذا الديوان إلى الشاعر اليونانى القديم (هزيود) أول شاعر تربوى فى تاريخ الفكر اليونانى ، وقد تضمن هذا الديوان مجموعة من القواعد التى ينبغى أن تقام عليها الحياة الاجتماعية السليمة ، مع التركيز على فكرتى العمل والعدالة .

(ب) أشعار الشعراء الحكماء :

وهى مجموعة من الأشعار تنسب إلى طائفة يطلق عليها اسم (الشعراء الحكماء) Les gonomiques ، وتتضمن هذه الأشعار كثيراً من الحكم

والأمثال – على غرار حكم وأمثال **كونفوشيوس** – تدعو أيضاً إلى العدالة الاجتماعية ، وتحديد بعض المعايير الاجتماعية السوية للعلاقات والسلوكيات بين الأفراد . هذا ويعتبر الشاعر (**تيو جنيس**) Thégnis de Megare من أشهر شعراء هذه الطائفة ، حيث أن تجاربه وخبراته طوال حياته ، أتاحت له فرصة تقدير مجموعة من القواعد الاجتماعية والأخلاقية فى المجتمع الميجارى تتصل بمبدأ الوسط والإعتدال فى المواقف والسلوك .

(ج) النظم القضائية :

وهى مجموعة من التنظيمات القضائية الدستورية والتشريعية التى وضعها رجال الفكر الاجتماعى والسياسى . ومن أهمهم **المصلح الاجتماعى (سولون)** الذى كان من أرجح المشرعين القدامى عقلا وأخلدهم ذكراً ، لاسيما من خلال دستوره الذى وضعه بإسمه والذى إشتمل على تقسيم المجتمع إلى طبقات محددة لكل منها وظيفة اجتماعية » بالإضافة إلى إصلاحاته المتعددة التى كانت سبباً رئيسياً فى إستقرار الحياة الاجتماعية يومئذ . هذا وغير « **سولون** » نجد كثيراً **مثل زاكلوس وخارنداس وفيولاس ...** هؤلاء الذين تناولوا كثيراً من الموضوعات التى تتصل بنظرية المسئولية والجزاء وبالمواريث ، وبالتربية العسكرية . وقد أشاد أفلاطون فيما بعد بدراساتهم هذه ، لا سيما ماوضعوه فى المجال القضائى من قوانين وتشريعات لتنظيم الحياة الاجتماعية .

(د) بحوث « ارستوفان » :

تلك التى كتبها « أرستوفان » ولا سيما روايتى « **السحب** » Les nuées و « **الفرسان** » Les chevaliers وفى الرواية الأولى فند تعاليم السوفسطائيين ووجه إليهم كثيراً من ألوان النقد ، يضاف إلى ذلك سخرياته من بعض النظم القائمة التى أدت إلى إحلال غيرها مكانها ، وفى الرواية الثانية تبدو نزعته الثورية وميوله إلى هدم ما هو قائم من أوضاع سياسية واجتماعية وأخلاقية لإقامة غيرها أفضل منها ، تستند إلى أفكار إشتراكية متطرفة ،

تهدف إلى إلغاء نظام الملكية الفردية الزراعية والعقارية وحتى الأثاث والأوعية النحاسية والحلي الذهبية والفنية مع جعل تلك الممتلكات حقاً مشاعا للجميع . وإعتبر ملاك هذه الأشياء من اللصوص ، بحيث يمكن القول إنه **صاحب فكرة (الملكية هى السرقة)** التى أشار إليها **(برودون)** Proudhom فيما بعد ، ولم يكتف بالملكية العامة للأراضى الزراعية والعقارات والحلي وما إلى ذلك : وإنما نادى بالملكية العامة للنساء والأطفال ، مع تدعيم نظرية الرق وإن قصر وظيفته على فلاحة الأراضى الزراعية .

(ﻫ) بحوث (اكسانوفون) :

ومن أهمها بحثه فى الاقتصاد الذى تناول فيه الإقتصاد الأسرى ؛ وما كان يدور فى المنزل من ظواهر اجتماعية واقتصادية ، وواجبات وحقوق أفراد الأسرة ، وتشكل أفكاره هذه أول بحث فى شئون التربية . أما محاورته بعنوان **(كيروبيدى)** La cyropedie فقد إشتملت على صورة دقيقة للحياة الاجتماعية فى مدينة إسبرطة ، وموضوع هذه المحاورة يشبه إلى حد بعيد موضوع كتاب **(إميل)** لجان جاك روسو بما يحتوى عليه من دعوة الناس إلى التحلى بالفضائل الأخلاقية . وفى محاورته بعنوان (هيرون) Hieron أشاد بفكرة **(الحكومة الأبوية)** التى تعتمد على مبدأ السيادة الروحية . مثل سيادة الأب على أبنائه ، سيادة أساسها المشاركة الوجدانية والعلاقات الاجتماعية التى أساسها الدم ، وندد بالطغيان والإستبداد وأوضح مساوئها .

وكل تلك النماذج التى سبقت دراسات أفلاطون تشبه الأفكار الإصلاحية فى الشرق القديم ، حيث لم تربطها وحدة فكر أو طريقة علمية للبحث ، مثل أفكار أفلاطون وأرسطو ، كما سيتضح بعد قليل .

(و) أفلاطون :

من أهم المؤلفات التي وضعها أفلاطون (٤٢٨ – ٢٤٧ ق . م) ثلاثة هى : **الجمهورية**(١) ، **السياسى** ، **والقوانين** . وتدور كلها حول الدراسات الاجتماعية . بيد أن مؤلفه الأول (**الجمهورية**) أكثر عمقا وأغزر علما ، ذلك المؤلف الذى كان الهدف من تأليفه هو إنشاء مدينة فاضلة خالية من كل الموبقات التى كانت سائدة فى ذلك الحين . وكتاب الجمهورية(٢) يعبر بوضوح عن فلسفة أفلاطون الاجتماعية وفيه يرسم صورة للدولة المثالية أو المدينة الفاضلة ومن ثم يمكن دراسة محتويات هذا الكتاب أو بالأحرى دراسة ملامح المدينة الفاضلة . ويلاحظ أن هذا الكتاب يتكون من عشرة أبواب ، يتحدث أفلاطون فى سبعة منها عن العدالة باعتبارها فضيلة النفس الفردية ، كما هى نظام يتعلق بالدولة . ولذلك فقد إقتضى بحثه تفسير طبيعة الإنسان وتكوين الدولة على حد سواء حتى يمكن تحديد الظروف الواجب توافرها ، كى تتحقق العدالة فى كل منها .

أسس المدينة الفاضلة :

ناقش أفلاطون نشأة وطبيعة المجتمع الإنسانى ، وحدد الأسس التى يمكن أن تقوم عليها المجتمعات من وجهة نظره ومن خلال هذا التحديد أوضح فساد أسس المجتمعات التى كانت قائمة وقتئذ .

وإستند أفلاطون فى تحديد أسس المدينة الفاضلة إلى **تشبيه المدينة بالفرد** ، بمعنى أن المدينة الفاضلة عبارة عن وحدة حية تتكون من أجهزة مختلفة ذات وظائف محددة مثل الفرد سواء بسواء ، هذه الأجهزة ترتبط

---

(١) الجمهورية هى ترجمة عربية للكلمة اللاتينية Respublica التى ترجم بها شيشرون الكلمة اليونانية Politia وهذه الكلمة يقصد بها أفلاطون « الدولة » أو « المدينة » أو « الجمهورية » .

(٢) سوف نعتمد فى هذا الفصل على ترجمة الشيخ حنا خباز « للجمهورية » .

ببعضها البعض إرتباطاً وثيقاً ، وتتجمع كلها فى جهاز مركزى واحد له هدف مشترك . ومما لا شك فيه أن تلك أول نظرة إلى المدينة (المجتمع) تتميز بالشمول ، وتتميز بالتعبير عن الحياة المشتركة والتعاون الوثيق والهدف الجماعى . ومن ثم فإن أفلاطون بنظرته هذه قد أوضح الضرورة الاجتماعية التى تجعل من المدينة أو (الدولة) أول تنظيم اجتماعى وسياسى تدعو إليه الطبيعة البشرية . ذلك أن الدولة وحدة جماعية أو مجموع منظم من الناس ، دعائمه إنسجام الرغبات الخاصة والإرادات الفردية وتوازن الميول والمصالح الذاتية ، ومن الضرورى أن تكون لها أرضا معينة تقوم عليها ، ولها مواردها المالية ونظمها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وتخضع لسياسة موحدة وتسعى وراء هدف عام مشترك .

وفى هذا ، أى فى نشأة الدولة (المجتمع) يقول أفلاطون « إننى أرى أن الدولة تنشأ لعجز الفرد عن سد حاجات نفسه بنفسه وإفتقاره إلى معونة الآخرين. ولما كان كل إنسان محتاجا الى الاعتماد على معاونة الأغيار فى سد حاجاته ، وكانت حاجات كل إنسان كثيرة لا تقع تحت حصر ، لزم أن يتجمع عدد أجزل منا ، من صحب ومساعدين فى مستقر واحد يعيشون فيه . وقد أطلقنا على ذلك المجتمع اسم « مدينة » أو « دولة » . ونواة كل مدينة التى تنمو منها هى أربعة أو خمسة من الرجال ، يزداد عددهم تدريجيا ، ويتكاثرون الى أن يبلغ سكان المدينة عددا غير معين من الناس ، يتخصص كل منهم فى فن أو مهنة أو حرفة معينة ، ويكون من بينهم الحكام وهم حراس المدينة » .

هذه الوحدة الاجتماعية لا تتحقق وحدتها الروحية فى مجتمع يسترق بعض أفراده البعض الآخر ، أو تطغى مصالح جماعة منه على مصالح جماعة أخرى ، بمعنى أن (الحاجة الإنسانية) هى أساس تلك الوحدة الاجتماعية أو بالأحرى هى أساس ذلك النظام الاجتماعى الذى يتجسد فى المجتمع . ومن ثم فإنه من الضرورى أن يحقق المجتمع إشباعاً كاملا لأفراده ، وفى

حاله عدم كفاية الإشباع يتعاون الأفراد فى مجهود جماعى يحقق لهم الإشباع المادى والروحى .

ويحدد أفلاطون وظائف الدوله بأنها ثلاثه هى : **الإنتاج والدفاع ، والإدارة** وهذه القوى أو بالأحرى هذه الوظائف الثلاثة تتشابه مع القوى الثلاثة فى النفس الإنسانية وهى : **القوة الشهوانية ومركزها البطن والقوة الغضبية أو قوة النزوع ومركزها القلب ، والقوه الناطقة أو القوة الفكرية ومركزها الرأس** . ويربط أفلاطون بين كل وظيفةمن وظائف الدولة والقوة التى تماثلها ثم يحدد من يقوم بكل وظيفة من تلك الوظائف .

إذ يقول أفلاطون إن « فى الدولة ثلاث قوى متمايزة هى : **المفكرة، المنفذة ، والمنتجة** . يقابلها فى الفرد ثلاث قوى متمايزة هى : **القوة العقلية** ، ووظيفتها القيام بعمل يشبه عمل « حكام » الدولة فى مملكة النفس أى أن عملها يتعلق بالحكمة . **والقوة الشهوية**، وتقوم مقام الشجاعة فى الدولة وتساعد الحكومة ، كما يعاون « **المساعدون** » الحكام . ومتى إقترنت هاتان القوتان بالموسيقى والرياضة ، **نتجت القوة الغضبية** وهى حقيقة الذهن الطبيعية . وكما أن الدولة تكون عادلة إذا التزم كل من أقسامها الثلاثة عمله الخاص ، كذلك يكون الفرد عادلا إذا التزم كل قسم من أقسام العقل عمله الخاص .

اعتبر أفلاطون ضرورة الحياة هى الدافع الجوهرى لقيام المجتمع ، ومن ثم فإنه من الضرورى وجود طبقة تتحلى بالرغبه فى العمل ، بمعنى أن وظيفتها تقوم على تحقيق الحاجات الأساسية والرغبات الخاصة ، أى القيام بالعمل فى المجالات الإنتاجية . أى أن وظيفة هذه الطبقة تشبه وظيفة (القوة الشهوانية) فى النفس البشرية .

وإذا كانت ضرورة الحياة هى الأساس لقيام المجتمع ، فإنها وحدها لا تكفى لقيامه ، **ومن الضرورى أن توجد بجوارها ضرورة الدفاع عن أعضاء هذا المجتمع والزود عن حياضه**، ومن ثم فإنه من الضرورى وجود

طبقه اجتماعية وظيفتها أكثر من الطبقة الأولى حيوية وأرق عاطفة وتتميز بالشجاعة وإحتقار المخاطر فى سبيل حمايه كيان المجتمع ،هى طبقه المحاربين، وهى تشبه (**القوة الغضبية أو قوة النزوع**) فى النفس البشرية .

وبجوار ذلك فإن (**المدينة الفاضلة**) من وجهة نظر أفلاطون ، تحتاج بجوار ضمان سبل العيش ووسائل الدفاع . تحتاج إلى أن تحكم نفسها، بمعنى أنه من الضرورى قيام طبقة وظيفتها وضع التشريعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والإشراف على تنفيذ تلك التشريعات ، هذه الطبقة هى طبقة الحكام والرؤساء وخصائصها فضيلة الحكمة ، وهى تشبه فى المجتمع (**القوة الناطقة**) أو (**القوة العقلية**) فى النفس البشرية ووظيفتها القيام بعمل يشبه عمل (**حكام**) **الدولة فى مملكة النفس** .

يستخلص من هذا أن أفلاطون يتطلب فى طبقة الإنتاج أن تكون فضيلتها التعفف والإعتدال ، وأن تكون فضيلة طبقة المحاربين هى الشجاعة والمخاطرة وطبقة الحكام فضيلتها الحكمة والحزم . حتى إذا توافرت تلك الفضائل ، توافرت للدولة حالة النظام والتناسب التى تتحقق فيها (**العدالة**) كما تتحقق الفضيلة فى النفس الإنسانية ، بمعنى أن العدالة وإن كانت ليست فضيلة رابعة ، على إعتبار أنها تنشأ فى جو المجتمع ، فإنها تنشأ كما تنشأ الفضيلة من مقومات النفس البشرية . ولا يكتفى أفلاطون بذلك ، وإنما يؤكد أن هذا التقسيم الطبقى هو تقسيم طبيعى أقامته الطبيعة وحددت وظائفه وعينت عناصره ، بمعنى أن طبقة الحكام من الذهب الخالص وطبقة المحاربين من الفضة ، وطبقة العاملين من الحديد وبقية المعادن المماثلة .

وعلى هذا يؤكد أفلاطون إنقسام المجتمع إلى ثلاث طبقات متمايزة بحكم الطبيعة . ويرى أن لكل طبقة من هذه الطبقات الثلاث وظيفة هيأتها الطبيعية لها ، وخصتها بها بحيث لا ينبغى لها أن تتدخل فى عمل الطبقة الأخرى . ويترتب على ذلك أن تختص الطبقة الممتازة فى المجتمع بالحكم ولا يشاركها فيه أحد من الطبقات الأخرى ، وخاصة الطبقة المنتجة ، لأنها

لا تملك الحكمة ولا التربية ولا التعليم الذى يهيؤها للاشتراك فيه ، ومن ثم نراه يخص كل طبقة من هذه الطبقات الثلاث بفضيلة تناسب طبيعتها — كما سبق أن أوضحنا ذلك — فى حين يختص الحاكم بفضيلة الحكمة « ويختص الحراس بفضيلة الشجاعة ، يقول إن فضيلة الطبقة المنتجة من الشعب هى فى إلتزامها العفة أو الإعتدال لكى تعنى بتنظيم ملذاتها وإنفعالاتها ، وبحيث تتحكم دائماً فى شهواتها .

ومن هنا فإن هذه الفضائل الثلاثة هى الشروط الواجب توافرها فى طبقات الشعب لكى تتوفر العدالة فى الدولة . وبناء على ذلك فإن تعريف العدالة يتلخص فى أداء كل فرد فى المدينة « الدولة » للوظيفة التى هيأته الطبيعة لها ، وإلتزامه بالفضيلة المناسبة لطبقته ، وعلى العكس من ذلك يكون الظلم والشر ، حين يتعدى أحد الأفراد أو الطبقات على عمل غيره ، حيث يؤدى ذلك فى نظر أفلاطون إلى ضياع العدالة ، لاسيما عندما يشارك خاصف النعل أو صانع الأقتال أو النجار . . . فى عمل الفيلسوف الحكيم الذى له وحده حق الحكم . وواضح أن أفلاطون هنا يهدم جانباً أساسياً من جوانب الحكم الديمقراطى فى عصره ، بل وفى كل العصور .

ولم يكتف أفلاطون بذلك ، وإنما أكد فى إحدى محاوراته على لسان سقراط إعتباره لاشتراك قوى الشعب العاملة فى الحكم نوعا من الفوضى حيث قال « إذاً فالتعدى على أعمال الغير — أى أعمال الفلاسفة — وإختلاط طبقات المجتمع الثلاث ، ليس فى الواقع إلا الفوضى بعينها والدمار . بل هو جريمة لا شك فيها . وعلى الجملة ، يجب أن يقصر كل امرىء همه على عمله الذى يحسنه ، لا فى الحكومة فقط ؛ ولكن فى كل شئون الحياة . ويجب ألا يتدخل الإنسان فى شئون الناس الآخرين لكى يدير العالم وشئونه الخبراء وأهل الاختصاص .

وتقوم نظرية إفلاطون هذه فيما يتعلق بفئة الفلاسفة وتميزهم بالطبيعة على بقية فئات المواطنين ، على أساس أنهم فئة خاصة من بنى الإنسان ،

وهبوا حاسة لا توجد لدى غيرهم من الناس وهي حاسة إدراك الحقائق العامة والمقولات المحضة . وأيضاً على أساس عدم توصلهم إلى هذه الحقائق عن طريق الملاحظة أو الاستنباط : وإنما يتوصلون إليها عن طريق الإلهام والإشراق . فهم يلهمون هذه الحقائق إلهاماً ، وتشرق عليهم إشراقاً ، وتفيض عليهم عفواً من غير جهد ولا عناء . وأصل ذلك ما ذهب إليه من أن النفوس قبل إتصالها بالأبدان كانت تعيش في « عالم المثل » وقد أتيح لها وهي في هذا العالم إدراك كثير من الحقائق العامة ، ولكنها بعد أن إتصلت بالأبدان نسيت معارفها الأولى ، غير أنها في أبدان الفلاسفة ، وهم الذين خصوا بالحاسة السالفة الذكر التي تستطيع أن تتذكر هذه المعارف ، إذ مر بها في هذا العالم المادى مايثير حقائقها ويدعو إلى إستعادتها . ولا تحدث لديها هذه الإثارة وهـــذه الاستعادة عن طريق الملاحظة أو الإستنباط ، وإنما يحدثان عن طريق الإلهام والإشراق(١) .

ولا ريب أن أفلاطون بهذه النظرية قد أوضح إتجاهاً مثالياً أكد إنصرافه عن واقع مجتمعه الذى أعلن فيه مبادىء تقدمية فى السياسة والحكم . فقد أخذت الديمقراطية فى عصره بمبدأ إختيار الحكام والقضاة بالانتخاب وبالإقتراع إمعانا منها فى المساواة بين جميع أفراد الشعب ، سواء أكانوا أغنياء أم فقراء . وأخذت أيضاً بمبدأ التصويت العام فى الأمور العامة ، فاحترمت رأى الأغلبية العددية فى كل الأمور . ومعنى ذلك أن أفلاطون كان موقفه عكس ذلك ، حيث إعتبر رأى الأكثرية وتدخلها فى السياسة والحكم مصدراً من مصادر الفوضى ، ذلك أن العدالة عنده تقضى بأن ينخصص للحكم طبقة ارستقراطية لها بالطبيعة مواهب الحكمة والشجاعة التى لا تتوافر عند باقى أفراد طبقات الشعب . وهى الصفوة من طبقة الحراس . أما الديمقراطية « التى بلغت ذروتها فى الانتخاب بالقرعة » على إعتبار أن جميع الناس متساوون ، فقد إعتبرها مرضا أساسياً .

---

(١) الدكتور على عبد الواحد وافى : مذكرات فى علم الاجتماع : مطبوعة بالإستنسل ، مؤسسة الأنوار للطباعة والنشر . الرياض ١٣٩٨ هجرية صفحة ٦٥

وأكد أن هذه الطبقات وإن كانت من طبائع مختلفة ومعادن متباينة ، فأنها ليست منفصلة اجتماعياً ، ولكنها مرتبة ومتماسكة ومتكاملة اجتماعياً ، وهى فى مجموعها تشكل وحدة اجتماعية دعامتها الفرد ، الذى تفرض عليه الحياة الاجتماعية أن يقوم بالوظيفة التى يحددها جهاز الدولة .

نخلص من هذا إلى أن المدينة (الدولة) الفاضلة كما يراها أفلاطون تشكل وحدة اجتماعية عناصرها الأفراد الأحرار المتساوون ، ولكل منهم وظيفته الاجتماعية التى يمارسها طبقا للتشريعات العادلة التى تضعها طبقة الحكام ، فإن هؤلاء كما تربطهم أواصر الأخوة ، نجد أن وظائفهم تتكامل بحيث تنجز مهام وظائف الطبقات الاجتماعية الثلاث . يضاف إلى ذلك أن طبقة الحكام طبعت على حب العلم والفلسفة ، ومن ثم لا يصدر عنها إلا كل ماهو عادل وفاضل . وعلى أهل تلك المدينة الفاضلة أن يمارسوا حياتهم الاجتماعية فى شكل أسرة واحدة دعامتها العدالة ورائدها تحقيق الرفاهية والتحلى بالصفات الفاضلة ، والبعد عن طلب الملاذ أو متع الحياة أو الإسراف فى طلب المال . ولا يتخذون من الحرب ذريعة لتحقيق أطماع غير مشروعة .

٢ ـ التنشئة الاجتماعية فى مدينة أفلاطون :

لم تكن المجتمعات فى عهد أفلاطون متماسكة ومنظمة ، وإنما كانت مضطربة وبعيدة عن الإستقرار الاجتماعى ، ويرجع ذلك من وجهة نظره إلى قصور فى تكوين العناصر الضرورية لقيام الوحدة الاجتماعية . وقد بحث أفلاطون عن علاج لذلك ، ووجده فى التربية الاجتماعية للصغار باعتبارهم كأقراص الشمع يمكن تشكيلهم طبقاً للمواصفات المطلوبة . حتى يمكن الحصول على طبقة الحراس (أى طبقة الحكام وطبقة المساعدين أو الجند) باعتبارهم أهم طبقات المجتمع ، وعلى جهودهم تتحقق السعادة الاجتماعية . ومن هنا فإنه عن طريق التربية الاجتماعية السليمة يمكن الكشف عن ملكات الممتازين من الأطفال وتعهدهم بالتربية لتحويل قدراتهم الفطرية إلى إستعدادات مهنية تتفق مع متطلبات الدولة .

ولهذا يرى ضرورة إشراف الدولة على شئون التربية لجميع المواطنين ، بمعنى أن تتسلم الدولة الأطفال من أمهاتهم عقب ولادتهم ، وتعهد بهم إلى مربيات عموميات ، أى موظفات فى الدولة للقيام بحضانة ورعاية هؤلاء الأطفال . ومن ثم ينشأ الأطفال فى دور الحضانة العامة هذه ، لا يعرفون أباءهم ولا أمهاتهم . وعندما ينتهون – فى سن السابعة – من الحضانة يفصل الأطفال الذين يدل إختبارهم على أنهم لا يصلحون لغير الأعمال الجسمانية ، أى الأعمال التى تدخل فى نطاق الصناعة والزراعة وما يتصل بهما . وهؤلاء يكتفى فى تربية كل منهم بأن يؤخذ بشئون المهنة أو الحرفة التى سيزاولها فى مستقبل حياته .

هذا ومن أهداف التنشئة الاجتماعية لدى أفلاطون ضرورة التمييز بين الأحداث الذكور والإناث وإختيار الذين يتميزون بالتكامل الجسمانى والقوة البدنية والذين يتوافر لديهم الاستعداد للقتال وتزويدهم بالتربية البدنية والرياضية لزيادة قواهم الطبيعية والمحافظة عليها . يضاف إلى ذلك ضرورة تزويد هؤلاء بقدر من الآداب والفنون وغرس حب الفضائل وقواعد الدين التى تقوم على الإيمان بوجود الله والتسليم بعدالته عن طريق النصح والإرشاد ، على إعتبار أن كل تربية لا تقوم على أساس دينى تربية ناقصة .

هذه التربية تستمر مع البنين والبنات حتى الثامنة عشرة من أعمارهم ، ثم يوجهون إلى مزاولة التدريب العسكرى طوال عامين كاملين . ومن يثبت إمتيازه منهم يستأنف الدراسة والبحث لمدة عشر سنوات فى أربع مجالات دراسية هى : الرياضة البحتة بطريقة نظرية خالصة ، حتى تنهض بالقوى العقلية وتورث صاحبها القدرة على الغوص فى المعانى المجردة وتساعد على « إشراق » الحقائق وتجليها ، وكذلك دراسة الهندسة ، الفلك ، الموسيقى لتزويدهم بخلفية علمية تدفعهم إلى حب الفلسفة والحكمة . فقد كان نظام التعليم فى العصور الوسطى قريباً جداً من المقررات الدراسية فى « الجمهورية » حيث قسمت العلوم فى العصور الوسطى إلى مجموعة رباعية Quadvivium

تتكون من الحساب ، الهندسة ، الفلك ، والموسيقى أما الجدل الذى جعله أفلاطون الهدف الرئيسى من الفلسفة فقد إختلف وصفه فى دائرة معارف العصور الوسطى ، إذ وضع مع الخطابة والنحو ، ضمن المجموعة الثلاثية Trivium .

وعندئذ يتم اختيار أصحاب الإستعداد الفلسفى من الذكور والأناث ليعكفوا طوال خمس سنوات على دراسة الفلسفة والمنطق وإجادة البحث عن حقائق الأشياء وفى نهاية ذلك تكون أعمارهم قد وصلت إلى الخامسة والثلاثين. **وعندئذ تسند — إلى الممتازين منهم — الوظائف الحربية والإدارية إلى أن تصل أعمارهم إلى الخمسين** . وهنا يتم إختيار الممتازين منهم فى الأعمال الإدارية والحربية **لترقيتهم إلى مرتبة الحكام وإسناد الوظائف الرئيسية إليهم لوصولهم بمقاليد الحكم إلى مرتبة الفلسفة الخالصة ، على حين أن طبقة الجند تشكل ممن يتخلفون أثناء تلك المراحل التربوية .**

والحكام فى الدولة الأفلاطونية — وهم يقسمون إلى (**حكام بالمعنى الحقيقى**) وإلى (**مساعدين**) وهم الجنود — يشغلون مركزاً جليلا . ولابد لهم — من أجل القيام بوظائفهم على أكمل وجه — من مزيج من المزايا والصفات ، إذ من الضرورى أن يجمع الحاكم فى نفسه الفلسفة ، والشجاعة ، والسرعة ، والقوة ، فيكون شجاعاً بالنسبة للأجانب . ولطيفاً بالنسبة للرعية ، ويجب أن يتعلم ويتربى للوصول إلى هذه الأهداف على أسس المنهاج التربوى السالف الذكر .

والتربية والتعليم هما من الأسباب الرئيسية فى إيجاد الحاكم الصالح ، غير أن التعليم . حتى وإن تمشى مع المبادىء التى خططها أفلاطون — لا يكفى لأن ينتج الحاكم الصالح ، وبالتالى يجب الاحتياط من أن يصبح الحكام ، وهم أقوى من الرعية ؛ خطراً عليهم ؟ أفلا يصبح أن يصير هؤلاء وحوشاً ضارية تفترس الرعية بدلا من رعايتها ؟ ألا يمكن أن تهجم الكلاب التى رباها الرعاة للحراسة على الأغنام بدلا من الذئاب ؟

إن الحل لتلك المشكلة وجده أفلاطون فى شيوع الملكية . ولكى يحول دون تسرب الفساد إلى الحكام . ولكى تتوافر لديهم أعظم الخصائص : الحنان واللطف — نحو رفاقهم ونحو الذين يحكمونهم . يجب أن يترفعوا عن زخارف الحياة ، فلا يكونوا كغيرهم من الناس ، يتعثرون فى شئون الدنيا وشجونها . . ويعبر أفلاطون عن ذلك بقوله :

والآن دعنا نبين طراز حياتهم وسكنهم إذا أريد أن يكونوا على ما ذكرت من الأوصاف : فيجب أن لا يتملك أحدهم عقارا خاصاً ما دام ذلك فى الإمكان ، وأن لا يكون لأحدهم مخزن أو مسكن يحظر دخوله على الراغبين ، ويجب أن يكون طعامهم أقل مما يتطلبه الجنود الشجعان المدربون. الذين يتحلون بفضيلتى الشجاعة والعفاف ، ويجب أن يوافقوا على أن يتقاضوا من الرعية أجرة سنوية معينة لقاء خدمتهم ، تكفيهم دون أن يفيض منها شيء أو تقصر دون سد حاجاتهم ، ويجب أن يعيشوا كالجنود فى الثكنات على الموائد المشتركة ويجب **أن يعلنوا أن الآلهة إكتنزت فى نفوسهم ذهباً وفضة سماويين ولذلك فلا حاجة فيهم إلى الركاز الترابى ، وعار عليهم أن يدنسوا بضاعة الآلهة الأبدية بالذهب الفانى** . ذلك لأن هذا المعدن الأرضى كان مصدرا لكثير من الشرور ، بينما الذهب السماوى ظل بعيدا عن الفساد. وهم وحدهم من بين كل رجال المدينة ، مستثنون من مس الفضة والذهب فلا يدخلونهما تحت سقفهم ولا يحملونها ، ولا يشربون بكئوس صنعت منهما . وبذلك يصونون أنفسهم ودولتهم . ولكنهم إذا إمتلكوا أراضى وبيوتا ومالا ، ملكاً خاصاً ، صاروا مالكين وزراعا عوض كونهم حكاما. فيصيرون سادة مكروهين ، لا حلفاء محبوبين ، ويصبحون مبغضين ومبغضين ، يكاد لهم ويكيدون ، فيقضون الجانب الأكبر من حياتهم فى هذا العراك ، وخوفهم العدو الداخلى أكثر جدا من خوفهم العدو الخارجى ، وفى حال كهذه يرمون بأنفسهم ويسيرون بالدولة إلى الدمار »(١) .

---

(١) ص ٤١٦ — ٤١٧ من الجمهورية :

ويقول **أفلاطون** فى الكتاب الخامس من « **الجمهورية** »(١) على لسان سقراط يسأل عن مضار الملكية الفردية و « **غلوكون** »(٢) يجيب : هذا هو المنهاج بوجه عام ، **فعلينا أن نلغى « حيث يجب الإلغاء » التمييز بين « لى » و « لك » ويجب أن تزول من الوجود صيغة المتكلم المفرد – أنا ، وكذلك – وإن يكن لا يتفق ذلك تماما مع المنطق – يجب أن تزول من الوجود البيت الخاص والأسرة الخاصة ، لأن فى الأسرة تكمن كل روابط « الفردية » وأركانها . ويجب أن تصبح الأموال والنساء مشاعاً ، فلا يعرف إنسان فروعه من أولاد وأحفاد ، ولا يعرف أيضاً من أبوه أو أمه ، بل إن « جيلا من الناس يلد جيلا آخر »** .

ومن هذا يتضح أنه يلزم عامة الشعب بتوفير كل متطلبات الحكام من غذاء وكساء بشكل كاف فى مقابل عدم إمتلاكهم لأى شيء . ويلاحظ أنه جرد الناس جميعاً (٣) من عواطف الأبوة والأمومة وما يتصل بهما. بإتاحته الفرصة للرجال والنساء لإشباع دوافعهم الجنسية ، **بمعنى أن تكون كل السيدات حقاً مشاعاً لكل الرجال** وعلى أن يتولى المشرفون على ذلك تنظيم مواعيد الإشباع الجنسى فى الأعياد والمناسبات القومية ، **من خلال عقود زواج مؤقتة بين كل رجل وامرأة كلاهما كفء للآخر لضمان الحصول على حاجة الدولة من النسل القوى** . ويوضع نتاج تلك الاتصالات الجنسية تحت إشراف تربوى تنظمه الدولة ودون أن يعرف كل منهم من هو أبوه ومن هى أمه ؟ وهذا هو المقصود من عبارته السالفة الذكر بأن « **جيلا من الناس يلد جيلا آخر** » .

---

(١) ص ٤٦٢ من الجمهورية

(٢) شقيق أفلاطون .

(٣) وليس الحراس فقط كما يرى أستاذنا الراحل الدكتور مصطفى الخشاب : علم الاجتماع ومدارسه : الكتاب الأول وموضوعه : تاريخ التفكير الاجتماعى وتطوره ؛ مطبعة لجنة البيان العربى : الطبعة الأولى القاهرة ١٩٥٤ صفحة ٢٩

ويربط أفلاطون بين وفاء كلاب الحراسة وبين الحراس أو المساعدين أو الجند فى مدينته ، فيقول إن الحارس ينبغى أن يكون وفياً رقيقاً مع بنى وطنه . قوياً شديداً على أعداء الوطن ، تماما مثل كلاب الحراسة وعلى أن يجمع الحراس إلى هذه الصفات الأخلاقية.الروح الفلسفية التواقة إلى المعرفة والعلم ، ومن هنا كان نظامه التعليمى يشمل كل أبناء الشعب .

ويضيف إلى ذلك أنه يتبع الطبيعة عندما يطالب **بالشيوعية الجنسية وبمساواة النساء بالرجال فى طبقة الحراس** ، ثم الحكام ؛ حيث يتساءل : ألا ترى أن الأنثى من كلاب الصيد والرعى تشارك الذكر فى كل شىء ؟ كذلك ستكون نساء دولتنا .. يربين تربية الرجال ، ويتلقين تعليم الرجال، ثم يولين نفس المهام فى السلم وفى الحرب كالرجال على السواء . ذلك أن لهن ما للرجال من مهارات فى العمل . على حين أن إختلاف النوع «الجنس» ليس سبباً يمنعهن من مزاولة ما هن جديرات به عن أعمال مناسبة .

وترتيبا على ذلك فإنه لما كانت المرأة ستشارك الرجل فى جميع الأعمال الخاصة بطبقة الحكام فقد ترتب على ذلك **إلغاء نظام الزواج والأسرة فى المجتمع بحيث لا يكون لأحد زوجة أو ولداً** ، وإنما ستكون جميع النساء والأولاد مشاعاً بينهم حيث يقول أفلاطون **« إننا إذا أردنا الحصول على أرقى دولة ، فيجب أن نكثر من تزويج أفضل الرجال من أفضل النساء . ويترك أمر تعيين عدد الزوجات للحكام ليحفظوا التوازن فى عدد السكان . وتزف العرائس فى أثناء الولائم مما يقلل من تزويج أدنياء الرجال** .ويحفظ هذا الأمر سراً لا يكشف عنه إلا للقضاة. ويوجه الإلتفات والعناية إلى تعليم أبناء أفاضل الرجال وفضليات النساء . وحال ولادة الأطفال يتسلمهم موظفون أو موظفات مخصصون لهذه الغاية »(١) بمعنى أن يربى الأطفال فى دور حضانة ، ترضعهم الأمهات وتتركهم لمربيات متخصصات. حتى

---

(١) ص ٤٧٣ من الجمهورية :

يتفرغن لأعمالهن . ويحدد للرجال والنساء سنا(١) لا ينبغي لأحد منهم أن ينجب قبل بلوغه ولا بعد تجاوزه حتى لا ينشأ الأطفال ضعفاء إذ يبغي إفلاطون بهذه الفكرة ، المحافظة على السلالة النقية التي يوليها الحكم ، أي ما يعرف « بالإيجونيزم L'ugénisme ويحرم زواج الإخوة وتنظيم الزيجات في الخفاء ، حتى يتحكم في إنجاب نسل ممتاز . وواضح من هذا أن أفلاطون قصد بشيوعية النساء والأولاد ، إزالة أسباب الخلاف بين أفراد المجتمع . ومن أجل ذلك ذهب إلى تحريم الملكية الخاصة . وطالب بأن يعيش الناس عيشة مشتركة تكفلها لهم الدولة. ولكن الدكتور وافي يرى أنه يبدو أن أفلاطون قد سمح لطبقة المزارعين والصناع بشيء من الملكية الفردية وبشيء من حرية التصرف في ثروتهم على أن يدفعوا للدولة ضرائب تستعين بها في تيسير شئونهم وشئون الطبقات الأخرى ، ولكنه لم يعطهم حق توارث الملكية ، فملكية كل واحد منهم تؤل إلى الدولة بعد وفاته(٢) .

نخلص من هذا إلى أن أسس التنشئة الاجتماعية لدى أفلاطون تسوى بين الذكور والإناث في طلب العلم وفي تقلد وظائف الحكومة . لا سيما بين هؤلاء الممتازين الذين يجتازون عمليات الاختيار المتتابعة للوصول إلى مرحلة الفلسفة الخالصة . ذلك أن الطبيعة لم تبرز لنا فروقاً تميز بين القدرات التي يتمتع بها الجنسان (الرجال والنساء) المقتضاة لإدارة الدولة . إذ يختلف النساء ويتغايرن من حيث القدرات والاستعدادات ، شأنهن في ذلك شأن الرجال(٣) .

---

(١) عين أفلاطون سن الزواج للنساء من ٢٠ – ٤٠ سنة ، وللرجال من ٣٥ – ٥٥ سنة ، على حين حدد أرسطو في « السياسة » سن الزواج بثماني عشرة سنة للنساء وبسبع وثلاثين أو أقل للرجال. وهذه الأعمار عندهما تتفق مع وقت تمام القوة ومع السن المناسبة للنسل .

(٢) الدكتور علي عبد الواحد وافي : مرجع سابق ، صفحه ٦٧

(٣) س ٤٧٣ من الجمهوريه :

٣ ـ حكومة الفلاسفة :

كان من رأى أفلاطون أنه فى اليوم الذى يصبح فيه أعضاء الحكومة فلاسفةسوف تختفى الآلام والشرور التى يعانى منها أعضاء المجتمع ،حيث أنه « لا يمكن زوال تعاسة الدول وشقاء النوع الإنسانى ، ما لم يملك الفلاسفة أو يتفلسف الملوك والحكام ، أى ما لم تتحد القوتان السياسية والفلسفية فى شخص واحد ، وما لم ينسحب من حلقة الحكم الأشخاص الذين يقتصرون على إحدى هاتين القوتين ، فلن تبرز الجمهورية التى صورناها إلى حيز الوجود ، ولا ترى نور الشمس بغير ذلك »(١) .

بيد أنه ما الذى يعنيه بالفلسفة ؟

الفيلسوف ـ من وجهة نظر أفلاطون ـ هو الذى يشتاق إلى الحكمة كلياً لا جزئياً ،وينفذ بصره إلى ما وراء المرئيات المادية ، ويدرك كنه الجمال ، ويتفكر فى العدل المطلق . رالفلاسفة هم القادرون على إدراك الأبدى غير المتغير ، وهم يعرفون عنه الأشياء معرفة حقيقية .

كما أن الفلسفة عنده هى محبة المعرفة ، والسعى إلى الحقيقة . فأين الحقيقة ؟ . ليست الحقيقة عند أفلاطون فى الظواهر المحسوسة ، التى تتوالى أمام أبصارنا وتحت أسماعنا ، لأن هذه الظواهر ليست دائمة كذلك ، ولا هى مطلقة فيما لها من صفات فإذا إفترضنا أنها جميلة أو خيرة ؟ فإنها ليست كذلك إلا من جانب معين ولوقت معين ، أما المطلق الدائم الحقيقى فهو مثالها العقلى ، وهو الجمال فى ذاته والخير فى ذاته . وهذه المثل هى وحدها موضوع علم الفيلسوف لذلك يفرق أفلاطون بين الظن وهو المعرفة

---

(١) س ٤٧٣ من الجمهورية :

التى تقف عند حدود الظواهر الحسية وبين العلم وهو المعرفة اليقينية التى تدرك الحقائق العقلية أو المثل .

وهناك تشبيه مشهور لأفلاطون يلخص فيه معرفة المثل ،وهو المعروف بتشبيه الكهف .

« تصورت طائفةمن الناس تعيش فى كهف يدخله النور من باب صغير، وقد سجن فيه أولئك الناس منذ طفولتهم وجعلت فى أعناقهم وأرجلهم سلاسل وأغلال منعتهم من الحركة ، وحتمت عليهم النظر إلى الأمام . ثم تصوروا أن وراءهم ناراً ملتهبة ،وأن بينهم وبينها أريكة عليها جدار ،وتصوروا أناساً يمشون وراء ذلك الجدار حاملين تماثيل بشرية وحيوانية مصنوعة من خشب وحجارة . وبعض أولئك الناس يتكلم وبعضهم صامت ، إن أولئك السجناء لا يقدرون على أن يرى بعضهم بعضاً ، ولا أن يروا سوى الظلال التى أحدثها اللهيب وراءهم . إنهم لم يروا شيئاً غير هذا . إنهم لا يستطيعون فى حالتهم تلك أن يتصوروا عالما تضيئه الشمس بنورها. وسوف يظلون كذلك الى أن ينقذهم أحد الناس فيفك وثاقهم ويحل عقالهم ويخرجهم من ذلك العيش الضنك إلى حيث تشرق الشمس بنورها على مخلوقات الله . إن هذا المثل يشبه وظيفة المعلم(١) .

وهذا حال الفيلسوف بين قومه فهو يكشف للناس وهمهم ، بعد أن يرتفع من إدراك المحسوس إلى المعقول معتمداً فى ذلك على منهاج الجدل الذى يبدأ بالمران على التصورات الرياضية ، ثم يرتفع منها إلى إدراك المثل العقلية ، إلى أن يصل إلى قمة المثل ، الذى هو مثال الخير .

ومن ثم حدد طريقته فى التنشئة الاجتماعية ، تلك التى تسمح بتكوين طبقة ممتازة من قوم أدركوا المعانى الكلية للعدل والخير والجمال . وما داموا قد أدركوا الحكمة ، فإنهم سوف يعملون على تطبيقها فيما يسند إليهم من وظائف

---

(١) س ٥١٤ من الجمهورية »

رئيسية . ذلك أن **الفيلسوف بفضل معدنه النفيس وما تم تزويده به من فضائل سيكون حاكما ينشد حكمته كلما أعوزته الحيل. ويحكم بما يوحى به العقل** كلما كان فى موقف يتطلب ذلك فتتحقق العدالة والمساواة وتختفى الشرور والموبقات

ويفضل أفلاطون الأسلوب الجماعى فى نظام الحكم ، على إعتبار أن أعباء الحكم أكثر من قدرات الفرد . كما أن الحاكم الفرد تحت تأثير نشوة الحكم قد يتحول إلى طاغية . ولم يترك الأسلوب الجماعى وشأنه فى الحكم . وإنما وضع له الضمانات التى تكفل عدم إنحرافه عن جادة الصواب تحت تأثير المصالح الذاتية . ومن أهم تلك الضمانات التى تكفل عدم إنحرافه عن جادة الصواب تحت تأثير المصالح الذاتية . ضرورة قيام الجمهور بمراقبة طبقة الحكام عن طريق تشكيل المجالس النيابية لتوفير التوازن والاعتدال فى عناصر الحكم . ولا يزال هذا الهدف من أهم الأهداف القومية حتى يومنا هذا . ولعل أفلاطون هو أسبق الذين أدركوا الروابط الخفية بين الاعتدال فى سياسة الدولة ، وبين الاعتدال فى النفس البشرية ، حيث يقول **إن العدالة فى النفس الفردية ليست سوى إئتلاف مختلف قوى النفس لتقوم كل منها بالوظيفة الخاصة بها**، وتتوفر لها الفضيلة المناسبة لها . فالقوة الشهوانية فضيلتها **العفة** تلزمها حدودها ، وتمنعها من تجاوز حدود الاعتدال ... والقوة الغضبية فضيلتها **الشجاعة** ، تبين لها ما ينبغى لها المبادرة بالقيام به ، وما ينبغى تجنبه ... والقوة العاقلة لها فضيلة خاصة بها هى **الحكمة** التى تبين لها الحد الأقصى الذى ينبغى أن تتجه له النفس فيما تسعى إليه .

وترتيباً على ذلك فإنه إذا إنتظم عمل هذه القوى ، وتحققت لها هذه الفضائل الثلاثة ... تحققت العدالة لأنها تعنى فى النفس ما تعنيه فى الدولة من إنصراف كل قوة من قواها إلى عملها الخاص ، وإنتظام كل هذه القوى بحيث تخضع القوة الشهوانية للقوة الغضبية : وهذه بدورها تخضع للقوة العاقلة التى توجه عمل الجميع إلى الخير بمقتضى ما لها من حكمة .

ومن هذا يمكن القول أن الحكومة الفاضلة كما يراها أفلاطون ، **هى حكومة الفلاسفة**. وحتى يمكن ضمان عدم طغيان هذه الحكومة طالب بتشكيل الهيئات النيابية على إعتبار أن الحكومة الطاغية تسرف فى حب السلطة. والهيئة النيابية تبالغ فى حب الحرية . ولما كانت كلتاهما فاسدة بطبيعتها . فإن العدالة المنشودة لن تتحقق . ومن ثم يتطلب الأمر المزج بينهما بقدر يسمح بقيام نظام سياسى ديمقراطى ليس له من هدف سوى توفير العدالة .

هذا وقد أثرت **أفكار أفلاطون حول « جمهوريته » فى العالم الإسلامى ، حيث عرف « الفارابى » جمهورية أفلاطون** وتأثر بها فى مدينته الفاضلة ، كما تأثر بها **القديس أوغسطين فى مدينة الله** . ومع عصر النهضة بعثت جمهورية أفلاطون حيث كتب « **توماس مور » يوتوبيا** دعا فيها إلى بعض ما جاء فى الجمهورية من شيوعية فى الأموال ، وطالب بتعميمها على جميع الطبقات . وفى العصر الحديث أثرت فلسفة أفلاطون السياسية بما دعت إليه من ضرورة التخطيط العلمى للمجتمع ، وما ينبغى على الدولة أن تقوم به من مهام تربوية واجتماعية. وبهذه المبادىء الحديثة التى دعا إليها أفلاطون يمكن أن نراه حيـــا على مدى مئات السنين التى إنقضت على كتابة « **الجمهورية** » .

هذه هى أهم **نظريات أفلاطون**، تلك التى أحدثت حركة فكرية ونقدية واسعة النطاق ، **لا سيما نظريته فى التنشئة الاجتماعية التى حظيت بأكبر قدر من الهجوم والتجريح والنقد اللاذع** . . . ويلاحظ أن المبدأ الأساسى فى دراسات أفلاطون هو (**الغاية تبرر الوسيلة**). . . فمن أجل الحصول على دولة قوية شبه الدولة بالفرد وراح يبحث عن نوع من الحكام المثاليين ووجدهم فى الفلاسفة . . . ومن أجل إنتشال المرأة من المستوى الحطيط الذى كانت تعيشه **ألغى الفروق بين الجنسين أثناء التنشئة الاجتماعية ، وأتاح للمرأة فرصة الصعود إلى المستويات التربوية العليا وتقلد المناصب الرئيسية** حتى ولو كانت مناصب عسكرية . وليس فى ذلك غرابة من وجهة نظره، على إعتبار أن المرأة الإسبرطية إشتركت فى الحروب مع الرجال كتفا

بكتف . . . ولكى يضمن تفرغ الحراس – بكل كياناتهم لوظائفهم – جردهم مثل غيرهم من حقوقهم فى الملكية ومن تشكيل الأسرة وأخضع الملكية والنساء والأولاد للنظام الشيوعى ، حتى يصل إلى الحارس الأمثل الذى إعتبره ضرورة من ضرورات المدينة الفاضلة . وقد تجاهل أفلاطون بذلك الحاجات (الدوافع) الإنسانية فى تلك المجالات وضرورة إشباعها .

ويعنينا هنا أن نوضح أن أفلاطون لم يقصر شيوعيته على الحكام (الفلاسفة) والمساعدين (الجند) ويحرم منها الزراع ، بمعنى أنه لم يترك طبقة العمال ترفل فى أسباب حياة الأسرة وتعتنى بنسائها وأطفالها . ذلك أن معنى ذلك هو إنقسام المجتمع إلى مجتمعين وهذا يتعارض مع أفكار أفلاطون التكاملية . ويؤيد « بيير » ، هذا الرأى بقوله إن قراءة الجمهورية – قراءة سطحية – تؤدى إلى الإعتقاد – وكثيرون هم الكتاب الذين اتبعوا هذا الرأى – أن أفلاطون يرمى إلى قصر الشيوعية على هذه الأقوام العليا من السكان ، وأنه ترك بقية الناس يعيشون على منهاج حياتهم القديم . إن هذا التأويل خاطىء بكليته ، إنه ليتبين من العبارة التى اقتبسناها ، أن أفلاطون وصف الشيوعية لجميع الهللينيين (١) .

وكان أرسطو واحداً من هؤلاء القراء الذين كان لهم نصيب فى قراءة « الجمهورية » قراءة خاطئة . وقد وقف على هذه النقطة وقال : إن أغلبية الدولة لا تتألف من طبقة الحكام وإنما تتألف من جمهرة الرعية ؛ وهؤلاء لم يعين أفلاطون لهم شيئاً(٢) . ولم يبين ما إذا كان أفلاطون يرغب فى تطبيق النظام الشيوعى على طبقة الزراع أم على الحكام فقط ، فإذا كان الجواب أنه أراد تطبيق نظامه على الطبقتين فإننا نتساءل : كيف يتسنى له التمييز بين الطبقات ؟ وإن كان الجواب ، بالنفى ، نتج عن ذلك وجود دولتين فى دولة واحدة .

---

(١) Beer: Social Struggles in Antiquity, p. 97.

(٢) Arstotle : Politics. Book, 11, Chap. V.

وفى وقتنا الحالى نجدمن بين من يقتفى أثر أرسطو من يقول «**إن أفلاطون لم يقصد تطبيق شيوعيته فى الممتلكات ولا شيوعيته فى الزوجات على الطبقة الثالثة أو الطبقة الإقتصادية**(١) .

غير أن الذى نستنبطه من دراسة مؤلفات أفلاطون أنه اقترح الشيوعية الجنسية لغايتين تمتزجان معا فتتداخلان : فالأولى الفكرة (**الخاطئة**) بأن الوحدة والتماسك تزداد بين الناس إذا إعتقد كل فرد أن الجيل المقبل بكاملة يمثل أولاده فيتوجه إليهم بعطفه وحنانه الأبوى . ثم أليس جميلا ومبهجاً أن يقيم الأخوة معاً فى ظلال الوحدة ؟ وهل هنالك وحدة أعظم من الوحدة المستقرة بين جماعة إذا لقى بعضهم بعضاً عده « أخاً أو أختاً أو أباً أو أبناً أو إبنة أو أصلاً أو فرعاً ؟(٢) » ويكاد يكون هذا الأمر معقداً ، ولكنه واضح على أى حال . وقد يكون نقد **أرسطو** — كما سنرى — لهذا النظام على جانب كبير من الصحة . ذلك لأن العالم الذى فيه مليون إبن يشترك فيهم مليون أب لا مندوحة من أن يهمل جميع الآباء كل الأبناء(٣) .

وتتيجة لهذا الخلط ، عاد أفلاطون فى كتابه (**القوانين**) **وقام بتعديل كثير من آرائه لا سيما فى اتجاهه نحو الشيوعية ، كما أشاد بالنظام الأسرى ،** ودعاً إلى عدم الطلاق أو الإنفصال بين الزوجين حتى يمكن ضمان الاستقرار الاجتماعى فى المجتمع ، مع ضرورة احترام السنن الاجتماعية ، باعتبارها الدستور غير المكتوب . وباعتبارها — أيضاً — المصدر الأساسى للتشريعات الوضعية . وأقر الملكية الفردية فى حدود أوسع من الحدود التى ذكرها من قبل وأن ينال أفراد الشعب جميعاً بما فى ذلك طبقة العمال وطبقة المزارعين قدراً مشتركاً من التعليم العام .

---

(١) Barker, E. Political Thought of plato and Aristotle, p. 140.

(٢) ص ٤٦٣ من الجمهورية :

(٣) Arstotle, Op. Cit., Chap. 3.

(ﻫ) أرسطو :

أرسطو (٣٨٤ – ٣٢٢ ق – م) كانت فلسفته متأثرة بفلسفة أستاذه أفلاطون ورد فعل لها معاً وقامت آراؤه الاجتماعية أيضاً على أصول فلسفته وانسجمت معها ، وهى أقل إندفاعاً وتهورا من آراء أفلاطون . إذ كان أرسطو أكثر تلمسا للحياة الواقعية وأشد اعتماداً على التجربة النظرية بوجه عام سواء فى بحوثه الاجتماعية أو فى بحوثه الفلسفية . وقد أثرت فلسفته فى السياسة بطريق غير مباشر . حيث كان من بين تلاميذه الذين تشبعوا بآرائه وعملوا بها الإسكندر المقدونى .هذا ولم يلجأ إلى الخيال ليستنبط منه آراءه مستخدماً المنهج العقلى مثل أفلاطون . ولذلك جاءت آراء أفلاطون بعيدة عن الواقع ، ولا سبيل إلى تحقيقها ، على حين كانت نظريات أرسطو قائمة على رد المركب إلى عناصرة غير القابلة للتحليل ، على إعتبار أن الرجوع إلى أصول الأشياء وتتبع تطورها هو الأسلوب السليم لدقة ملاحظتها(١) . ولقد جاءت نظريات أرسطو الاجتماعية فى كتابه الرئيسى (السياسة) ومن أهمها :

– نظرية نشأة المجتمع .
– نظرية الرق .
– نظرية قيام الثورات .
– نظرية قيام مجتمع فاضل على غرار مدينة أفلاطون .

ويمكن مناقشة تلك النظريات الاجتماعية على النحو التالى :

١ – نظرية أرسطو فى نشأة المجتمع :

من أول الموضوعات التى تناولها بالدراسة ، موضوع تكوين الجماعات السياسية ، أى الجماعات الاجتماعية . وقرر أن الأسرة هى أول وحدة

(١) Politique d'Aristote, L. I. Ch. 1, 3.

اجتماعية ، باعتبارها أول اجتماع تدعو إليه الطبيعة البشرية . بمعنى أن **هناك حاجة أولية تتطلب اجتماع كائنين لا غنى لأحدهما عن الآخر وهما الرجل والمرأة** . وإستند فى رأيه هذا إلى أنه فى مملكة الحيوان — والإنسان من وجهة نظره حيوان اجتماعى (١) — والنبات توجد نزعة إلى أن يترك الكائن موجوداً على صورته (٢) . ذلك أن **الأسرة هى الوسط الصحيح الذى تتحقق فيه الحياة الاجتماعية** ووظيفتها إشباع الحاجات اليومية . هذه الأسرة مع الأسر المجاورة تشكل القرية ، كما أن القرية من جهة أخرى مستعمرة طبيعية للأسرة ، وهذه المستعمرة أوسع نطاقا من الأسرة ، ويسمح تكوينها بتقسيم العمل . ومن هذه القرية والقرى المجاورة تتكون **الدولة (أو المدينة)** وهى أكمل الوحدات الاجتماعية وتتوافر فيها فرصة الإكتفاء الذاتى . وعلى هذا فإن **الدولة من خلق الطبيعية وإنتاجها ، ووظيفتها تحقيق سعادة الأفراد ، تلك السعادة التى لا تتحقق بدون الدولة** .

ويركز أرسطو على الفرد باعتباره حيواناً سياسياً ومدنياً بطبعه . إذ أن الإنسان بطبيعته « **حيوان سياسى** » أى مدنى ، ومعنى هذه العبارة التى شاعت عن أرسطو أنه لا يمكن فصل الإنسان عن الحياة الاجتماعية ، ولا يتيسر فهمه معزولا عنها . وباعتباره أيضاً أكثر قابلية للحياة الاجتماعية من الحيوانات الأخرى ، لا سيما وأن الطبيعة قد إختصته بالنطق فتوافرت له بذلك فرصة التعبير عن الخير والشر . غير أن فكرة الشر لا تتحقق إلا فى وسط جمعى . وعلى هذا فإنه لكى يكون الفرد فرداً ، لابد وأن يعيش فى جماعة ، وإلا فإنه يتحول إلى إله . هذا الميل إلى الاجتماع مع الآخرين تدفع إليه الطبيعة ، كما أنه يحتاج إلى قوانين لتنظيم علاقات الأفراد ببعضهم البعض ، **فالقانون هو قاعدة الاجتماع السياسى ، كما أن العدالة من الضرورات الاجتماعية والأحكام العادلة هى التى تشكل القوانين**(٣) .

---

(١) L'Homme est par nature un animal politique.

(٢) Politique d'Aristote. L. I, Ch. 1-4.

(٣) Ibid., L. I, Ch. 1-13.

وينتهى إلى أن الفرد وإن كان الحقيقة الأولى فى البناء الاجتماعى ، فإنه يذهب فى المجتمع وتتلاشى شخصيته فى شخصية المجتمع . ذلك أن الدولة لحمة النسيج والأفراد سداته ، على إعتبار أن الدولة هى التى تحقق للفرد وجوده ، كما أن الإنسان الفرد فى الكون ليس له وجود(١) .

والمدينة أو المجتمع بهذا الاعتبار تتقدم فى منطق الأشياء على الأفراد ، تقدم الجسم كله على الأعضاء التى يتألف منها ، وأيضاً تقدم الكل على الأجزاء عامة . وكما يستحيل تصور اليد حية منفصلة عن الجسم ، فإنه يستحيل تصور الإنسان منفصلا عن المجتمع أو المدينة .

وينتقل أرسطو إلى دراسة الأشياء فى المجتمع ، فيقرر أن الدولة إذا كانت تتكون من قرى ، وإذا كانت القرية تتكون من عدة أسر ، فإن الأسر أو القرى لا تتراكم عددياً لتكوين القرية أو المدينة ، ولكنها تتآلف مع بعضها البعض مثل تآلف أعضاء الجسم ، بحيث لا يمكن فصل تلك الأعضاء عن بعضها البعض —لتماسكها على أساس عضوى لا ميكانيكى— من عدة أفراد فى وحدة عضوية ترتبط أجزاؤها إرتباطا وثيقاً ، وتتضامن فيما بينها تضامنا لا تنفصم عراه .

يضاف إلى ذلك قوله بأنه إذا كنا قد جعلنا من دراسة الإنسان وصلته بالمجتمع علما مستقلا هو علم السياسة ، فإنه من الضرورى إنشاء علم لدراسة الأشياء لا تقل أهميته عن علم السياسة . هذا العلم الجديد أطلق عليه اسم (علم الثروات) . ذلك أن الأسرة من أجل إشباع حاجاتها الأساسية تحتاج إلى الثروة ، ويمكن أن تحصل على حاجتها من الثروة عن طريق طبيعى أو غير طبيعى . هذه الطرق قد تكون مثل الصيد ، تربية الحيوان ودجنه ، ثم الزراعة ، وقد تكون صناعة أو تجارة أو إقراضاً للمال وما إلى ذلك .

---

(١) L'Homme isolée est un hypothèse.

ويوجب أرسطو على الدولة أن تنظم حياة المواطنين بالقوة القانونية، وتشرف عليهم بها - على أن تكون العدالة هي هدف تلك القوانين . ويعمد أرسطو إلى العدالة فيحللها تحليلا عميقاً ، فيقول إن العدالة قد تعنى مطابقة القانون الخلقي ؛ وعندئذ تكون مرادفة للفضيلة ، كما هى عند أفلاطون . ولكنها قد تعنى التساوى . وهى بهذا المعنى نوعان : **عدالة توزيعية** تقصد إلى توزيع الأموال والمراتب بين المواطنين توزيعاً يناسب كفايتهم ، **وعدالة تعويضية** تهدف إلى تنظيم معاملاتهم وتمنع وقوع الغبن فيما بينهم ، وتحيل إلى القضاء إن وقع حيف أو إفتئات فيما بينهم . ولا ريب أن القوانين تتميز بالتجريد والعمومية . ولذلك فإنه عندما يستحيل تطبيقها فى بعض الأحوال الطارئة . فإنه من الضرورى تعديلها لكى تحقق ما يطلق عليه أرسطو «**الإنصاف**» الذى هو معيار تطبيق القوانين ، بل وتبديلها أحياناً ، مع تشريع الجديد منها .

هذا ومن خلال دراساته العميقة لمثل هذه الأمور تعرض لدراسة ظواهر اقتصادية متعددة مثل : الإنتاج ، الإستبدال ، التوزيع ، الاستهلاك ومعايير تقويم الأشياء ، نظم النقد وأشكاله ووظيفته وما إلى ذلك مما يعتبر من صميم علم الاجتماع الإقتصادى ، حتى أنه يمكن القول دون ما تجاوز إن أرسطو وليس الفزيوقراط أو آدم سميث هو صاحب الفضل فى إنشاء علم الاقتصاد السياسى . وهو أيضاً - أول من قرر خطورة هذا العلم والظواهر التى يتناولها بالدراسة .

٢ - نظرية أرسطو فى الرق :

كان الرق فى عصر أرسطو يمثل عنصراً أساسياً فى الأسرة ، ومن ثم فقد تناول أرسطو موضوع الرق من خلال تناوله لموضوع الأسرة ؛ **تلك التى كانت تتكون من الزوج والزوجة والأبناء والأرقاء برئاسة الزوج باعتباره أقوى جسما وأرجح عقلا ، على حين أن المرأة ليست كذلك . كما أن الطبيعة لم تهيئها لمشاركة الرجل فى الجندية وفى فن الإدارة والحكم ، كما قال**

بذلك أفلاطون . وإنما وظيفة المرأة هي العناية بتربية الأبناء وبالنواحي المنزلية ، تحت إشراف وتوجيه وسيادة الرجل . ذلك أنه إذا كان أفلاطون قد قال بتربية واحدة للنساء والرجال لتأكيد المساواة الطبيعة بين الرجل والمرأة . فإن هذه المساواة عند أرسطو غير واقعية ، لأن المرأة في ذاتها أقل منه . وإذا كان أفلاطون يحاول القضاء على الأسرة ، فإن أرسطو يمجدها ، ويرى فيها مجتمعاً بسيطاً يتم فيه تعليم الفضائل المبدئية وإكتسابها . وللمرأة في الأسرة حق إبداء الرأى وللرجل حق البت والحكم بعد تقليب النظر ، بمعنى أن الأسرة مملكة صغيرة يستوى على عرشها الرجل .

وكان الرق نظاماً إجتماعيــاً له وظيفة اجتماعية هي تحصيل الأقوات الضرورية لقوام الأسرة والقيام بالصعب من الأعمال . **لأن الله خلقه كذلك جسماً بدون عقل ، بينما الأحرار خلقهم الله وزودهم بالجسم والعقل** . وما دام الرق كذلك فهو أشبه بالحيوان ، وعلى ذلك فإنه لا ضير من شن الحروب للحصول على الرق (**الحيوانات الأربعة**) تماما مثل صيد الحيوانات المتوحشة وقسم أرسطو المجتمع إلى **أحرار (وهم اليونانيون) والأرقاء (وهم من كانوا من غير اليونانيين)** أى من البربر ، هؤلاء البربر الذين لا يملكون أنفسهم ، ولا يتمتعون بأية حقوق مدنية باعتبارهم من الآلات الصماء التي تخدم كما تخدم الدواب . ولم يكتف أرسطو بالأخذ بذلك ، كما كان الحال في المجتمع اليوناني ، وإنما بالغ في زيادة الفروق الفردية بين الأحرار والأرقاء حتى أنه إعتبر الأرقاء أدوات للأسرة أو آلاتها الحية Instrument animés أو أنهم المجتمع المسترق الذى يقوم على أكتافه المجتمع الحر ، مع أن حياة المجتمع الحر مرهونة بأداء المجتمع المسترق لوظيفته . ومما لا شك فيه أن وجهة نظر أرسطو في الرق تؤخذ عليه .

غير أننا إذا نظرنا إلى آرائه هذه من منظور اجتماعى نجد أنه كفيلسوف اجتماعي كان عليه أن يشاهد النظم الاجتماعية ويدرسها ويحللها ويكشف عن وظائفها الاجتماعية التي تقوم بها . وهذا ما فعله مع مبالغة في تبرير الرق وتقريظه .

٣ ـ نظرية أرسطو فى الثورات :

قامت فى عصر أرسطو ثورات متعددة ، بالإضافة إلى كثير من الإنقلابات الدستورية والعسكرية والغزوات الخارجية . ولم يكن أرسطو ليهمل تلك الظاهرة ، ومن ثم فقد كرس كثيراً من جهوده لدراستها والتعمق وراء أسبابها الكامنة لكى يستطيع التعرف على طبيعة تلك الحوادث . وقد ساعده على ذلك وجود مجموعة من الدساتير المتاحة التى هيأت له مادة غنية بالإضافة الى الوثائق التاريخية المتنوعة . **ومن هنا فقد عكف أرسطو على دراستها مع ربطها بالوقائع التاريخية لكى تأتى دراساته أكثر ما تكون قربا من الواقع .**

وإنتهى إلى حقيقة علمية أكدتها الدراسات الحديثة وهى **أن ظاهرة الثورات لا تنشأ عن طريق المصادفات أو الأهواء الشخصية** ، وإنما ترجع إلى أسباب عميقة فى طبيعة الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى تشكل البناء الاجتماعى للمجتمع . وهذه الأسباب ترجع إلى الأفراد فى سوء إستعمال المبدأ الذى تقوم عليه الحكومة ، ولذلك فإن على كل دولة ترغب فى تجنب الثورات والإنقلابات العسكرية أن تبتعد عن التطبيقات التعسفية فى تسيير جهاز العمل فى الدولة . فالدولة التى تحكم حكما ملكياً ، من الضرورى على المسئولين فيها عدم إساءة إستخدام السلطة ، والتى تحكم حكماً ديمقراطياً أو إشتراكياً عليها ألا تستسلم إلى الرغبات الشعبية الجامحة وأن تدرك المعانى السوية لمفاهيم الحرية والإخاء والمساواة. لأن عدم إدراكها هو السبب الرئيسى للثورات . ومن الأسباب الفرعية التى قال بها أرسطو **«النمو غير المتناسب لبعض الطبقات فى المدينة، ذلك أن هذا السبب يؤدى إلى الثورة، على إعتبار أن شأن الدولة مثل جسم الإنسان من الضرورى أن تنمو أجزاؤه نموا متناسبا ومتناسقاً حتى لا يحدث ما يهدد ذلك البناء . إذ أنه من المؤكد أن النمو المتناسب للكائن ـ لا فى الإمتداد فحسب ، وإنما فى العناصر التى تدخل فى تركيبه أيضاً ـ يؤدى إلى تغير فى نوع الكائن .** وبالمثل بالنسبة الجسم السياسى الذى يتألف من أجزاء مختلفة ، فإنه إذا اتجه بعضها فى الخفاء

إلى نمو خطر . فإن الميزان الطبقى فى المجتمع سوف يختل . وترتيباً على ذلك فإن الطبقة الآخذة فى النمو والأوفر عددا تقوم بالثورة أو بالإنقلاب العسكرى أو السياسى .

وقد ترجع الثورة إلى أسباب طارئة مثل الحرب ، ومن ثم يجب على المسئولين فى الدولة أن يتحسسوا مشاكل الدولة بطوائفها وهيئاتها ومنظماتها ، مع توفير العدالة للجميع لمواجهة العوامل التى قد تؤدى إلى الثورة وتنذر بانهيار المجتمع ، بشرط أن يتم ذلك بالأسلوب الديمقراطى .

وهناك سبب آخر لقيام الثورات والإنقلابات ، وهو **عدم تجانس الأصول والسلالات التى يتألف منها الشعب** ، حيث كان فى عهده يتم تخويل الأجانب حق الإقامة فى المدينة . وهؤلاء الأجانب – كما تشير كثير من الوقائع التاريخية – كثيراً ما يتصادمون مع القوانين بالإضافة إلى محاولتهم الحصول على إمتيازات فى الدولة .

وكذلك هناك أسباب أخرى ترجع إلى الجشع الاجتماعى لبعض المواطنين ممن يرغبون فى تكديس الثروات أو الوصول إلى مراتب الشرف والرغبة فى طلب السيادة السياسية وما إلى ذلك . وقد يكون هذا الجشع الاجتماعى فرديا أو جماعياً ، إذ قد يحدث أن تتجاوز مطالب الطبقات الشعبية حدود المعقول مما يؤدى إلى ثورة الأغنياء ... كل هذه الأسباب قد تؤدى إلى الثورات والإنقلابات المختلفة .

ولم ينس أرسطو عاملا مورفولوجيا هاما وهو قيام المدينة على منطقة جغرافية ليست لها وحدة واحدة . وهو ما يسميه (بالوضع التخطيطى) مما يؤدى إلى عدم وجود وحدة فكر ووحدة رأى بين أبناء المدينة . وهنا يتعذر الإتفاق على سياسة موحدة للدولة وبذلك تقوم الثورة .

ويلاحظ أن أرسطو لم ينفرد فقط بين فلاسفة العالم القديم بدراسة ظاهرة الثورات فحسب ، وإنما إنفرد أيضاً بإرجاعها إلى عوامل من طبيعة اجتماعية ،

وكشف عن العوامل السياسية والأخلاقية وما عداها من ظواهر المجتمع التى تتفاعل وتتحد لخلق (**ظاهرة الثورة**) . كل هذا يؤكد أن أرسطو كان عالماً اجتماعياً وخبيراً فى نفسية الشعوب وعقلية الجماعات وهو يدرس ظاهرة الثورات ، الأمر الذى أضفى على دراساته أهمية خاصة .

٤ – نظرية أرسطو فى المدينة الفاضلة :

فضل أرسطو مثل أستاذه أفلاطون ، فضل المدينة باعتبارها من أرقى صور الحياة السياسية ، أما المركبات السياسية المترامية الأطراف مثل الامبراطورية الفارسية ، فقد كانت من وجهة نظره **مركبات غير متجانسة يستحيل عليها تحقيق الغاية من الاجتماع الإنسانى** . بينما المدينة الفاضلة يستطيع فيها كل مواطن أن يجد الأمن والسعادة وفقاً للقوانين التى تنظم العلاقات الاجتماعية والمعاملات بين أفراد المجتمع .

شروط أرسطو لقيام المدينة الفاضلة :

يرى أرسطو أن الخيرات التى يستطيع الإنسان أن يستمتع بها على ثلاثة أنواع هى : **خيرات خارجية عنه ، وخيرات الجسم ، وخيرات النفس** . والإنسان السعيد من تهيأت له هذه الأنواع الثلاثة . ويلاحظ أن هذه الأنواع الثلاثة ليست متكافئة فى قيمتها . فالتجربة تؤكد أن الفضيلة الكبرى إذا إمتزجت بشىء يسير من الخيرات الخارجية ، هيأت سعادة أعلى مما تهيئه وفرة الخيرات الخارجية ، مع جزء يسير من الفضيلة ... ويتساءل أرسطو: أليست الخيرات الخارجية إذا زادت عن حد معين قد تنقلب إلى أضرار؟ **على حين أن الفضيلة على العكس من ذلك لا إفراط فيها ، أى لا إسراف فيها** . ذلك أن الخيرات الخارجية وخيرات الجسم ، فى الحقيقة ، خادمة لخيرات النفس والعكس صحيح .

ويحدد أرسطو **مجموعة من الشروط** لقيام المدينة الفاضلة من أهمها :

١ – مساحة المدينة التى ينبغى أن تكون متناسبة مع حاجة المواطنين ، وبحيث توفر لهم الحياة الميسورة ، دون أن ينقلب ذلك إلى الترف والبذخ .

ولابد من تحصينها بحيث تغدو منيعة المداخل على العدو ، سهلة المخارج على سكانها . ومن الضرورى أن يكون لها مرفأ على البحر لأهميته الدفاعية من الناحية الحربية ، ولتلقى المساعدات من الحلفاء ، ولأهميته الإقتصادية فى التبادل التجارى وفى الإستيراد والتصدير . على أن يبقى الغرض هو تزويد المدينة بالمنافع ومبادلة الفائض لا مجرد كنز الثروات . ومن الضرورى أن تقسم أراضى المدينة بين المواطنين . بحيث ينال كل مواطن مساحة معينة فى المدينة وأخرى فى خارجها ، حتى يكون لدى كل مواطن الدافع للدفاع عن المدينة والزود عن حياضها . على حين أن ما يتصوره العامة من أنه كلما إتسعت مساحة المدينة كلما كانت أفضل ، فإن أرسطو يرى أن هذا الرأى فاسد ، مثل الرأى الذى يقول بأنه كلما ضاقت مساحة المدينة كان ذلك أفضل لسكانها .

٢ — تكوين المدينة المورفولوجى والذى ينبغى أن يكون من تربة خصبة يسهل إستغلالها ، وأن تكون حولها موانع طبيعية لعرقلة حركة المغيرين ، بالإضافة إلى ضرورة وجود مجموعة من القلاع والحصون ، وكذلك شبكة من المواصلات تربط بين أجزائها حتى تتقدم المدينة اجتماعياً وتقوى من الناحية الدفاعية ، ومن ثم يصعب غزوها . ذلك أن أرسطو وإن كان يعارض الملكية المشتركة ، فإنه يقرر وجوب جعل جزء من الأراضى ملكا مشتركا للدولة من أجل نفقات العبادة والتغذية المجانية للربط بين المواطنين والتوحيد بينهم ، أما الملكية الخاصة فلكل مواطن يونانى حصتان من الأراضى : الأولى فى المدينة ، والثانية قريبة من الحدود ، مع مراعاة العدل فى القسمة حتى يكون للمواطن مصلحة فى الدفاع عن المدينة كلها ، كما سبق أن أوضحنا ذلك .

٣ — عدد سكان المدينة الأمثل الذى يراه أرسطو وهو مائة ألف نسمة ، على إعتبار أنه طالما كانت غاية الحياة الاجتماعية هى الفضيلة لا الغنى ، وجب أن يكون عدد سكون المدينة مناسباً لرخاء المدينة ولتقدمها الفكرى ، وميسرا للحكم الصالح ، وملائما لإنتشار النظام ، ومساعداً لتعارف المواطنين

وتدبير شئونهم ، وتوزيع المناصب عليهم حسب الكفاية . بحيث يوضع الشخص المناسب فى المكان المناسب . و ثم فإن « **النظام الأمثل ينتج عن توافق العدد والسعة ، ولن يتحقق خير الدولة إلا إذا كان عدد مواطنيها مناسباً لمساحتها ورقعتها (١)** »

غير أن أرسطو يتخلى عن صفته الاجتماعية ويتحدث عن مجموعة من الإجراءات التعسفية التى يراها ضرورية لإستبقاء عدد المواطنين فى المدينة فى المستوى المناسب . وهذه الإجراءات هى :

(١) الإجهاض .

(ب) إعدام الأطفال ناقصى التكوين والمشوهين وفاسدى الأخلاق ، أو التخلص منهم بإلقائهم إحياء فى القفار والجبال طعاماً للسباع من الوحوش والطيور Exposition .

(ج) تحريم الزواج على الشيوخ والعجزة وعلى كل من يبلغ الخمسين من عمره .

وذلك على إعتبار أن الرجال المتقدمين فى السن ، شأنهم شأن الأحداث لا ينجبون إلا مخلوقات ناقصة جسما وعقلا ولا جدوى من علاج تلك الثمرات الفجة (٢) .

٤ ـ وللدولة ست وظائف أساسية ويقابلها ست طبقات من السكان. وهى توفير المواد الغذائية ويهيئها الزراع والمهن الصناعية ويزاولها الصناع والأسلحة لضبط السلطة فى الداخل ودفع العدوان فى الخارج ويتم ذلك بواسطة الجنود، والثروات للحاجات الداخلية أو للحروب وتكون عند الطبقة الغنية . والعبادة ويقوم بها الكهان ، والإشراف على المرافق العامة والقضاء بين الناس وفض المنازعات ، ويقوم بذلك الحكام والقضاة .

ولذلك ينبغى أن يتألف النظام الطبقى فى المدينة على النحو التالى :

---

(١) Ibid, L. 4. Ch., 4, 5, 6.

(٢) Ibid., L. 4. Ch., 14, 10, 11.

(ا) القائمون بإنتاج المواد الغذائية من الزراع ، والقائمون بتوفير السلع الإستهلاكية من الصناع والتجار . وهؤلاء ليس عندهم الوقت الكافى لممارسة الأمور السياسية والإدارية . ومن ثم يحرمهم أرسطو من صفة « المواطن » ومن حق تملك الأرض أو أدوات الإنتاج — وذلك على خلاف أفلاطون — على إعتبار أنهم من العبيد والأرقاء المتوحشين .

(ب) رجال الإعلام والفن التشكيلى الذين يقدمون خدمات إعلامية ومستلزمات فنية لا غنى عنها فى الحياة الاجتماعية .

(ح) جيش وطنى يزود عن حياض الوطن ، ويتميز بالشجاعة التى هى ضرورية له . ولما كان الجند . هم أقوى المواطنين وأشجعهم فربما لا يرضون أن يكونوا مجردين من السلطة ، لذلك يلزم أن يصبح الجند أنفسهم فى نضجهم وكهولتهم حكاماً وفى هرمهم قضاة .

(د) طبقة الأثرياء الذين يمدون الدولة بالمال اللازم للميزانية التى تنفق منها على تسليح الجيش وتنفيذ المشروعات .

(ه) طبقة رجال الدين :

وبالنسبة للحكومة فى المدينة الفاضلة ، فقد ذهب إلى أن لها ستة أشكال ، ثلاثة منها صالحة والثلاثة الأخرى فاسدة :

— **فالحكومة الصالحة** هى :

(ا) الحكومة الملكية أو المونارشية Monarchique وهى التى يستقل بالحكم فيها ملك عادل رشيد .

(ب) والحكومة الأرستقراطية أو حكومة الأشراف Aristocratique وهى التى يتولى الحكم فيها جماعة من أماثل القوم وأفاضلهم .

(ج) والحكومة الجمهورية Republic وهى التى يشترك فيها جميع أفراد الشعب عن طريق ممثليهم المختارين إختياراً حراً .

ويضيف أرسطو – إلى ذلك – أن الحكومات الصالحة هى الملكية وتليها حكومة الأشراف . وأقلها صلاحا هى حكومة الجمهورية .

– أما **الحكومات الفاسدة** ، فهى الحكومات السابقة عندما يتطرق إليها الفساد :

(ا) أى الحكومة الملكية عندما تتحول إلى حكومة إستبدادية أو أوتوقراطية Autoucratique .

(ب) وحكومة الأشراف تصبح أوليجارشية Oligarchique يستبد بالحكم فيها طبقة الأغنياء .

(جـ) وحكومة الجمهورية تصبح حكومة غير ديمقراطية Democratique حيث يسيطر عليها الدهماء من أفراد الشعب أو الطبقات النامية .

ويرى أرسطو أن أكثر الحكومات الصالحة صلاحاً إذا تطرق إليها الفساد أصبحت أكثر الحكومات الفاسدة فساداً ، فإن آخر الحكومات الصالحة إذا تطرق إليها الفساد أصبحت أقل الحكومات الفاسدة فسادا ، وأقربها إلى الحكومات الصالحة . وعلى هذا الأساس يرتب أرسطو الحكومات الفاسدة ترتيباً بحسب مبلغ فسادها ، على النحو التالى : الحكومة الإستبدادية وهى أكثرها فساداً وأقل منها فساداً الحكومة الأوليجرشية ، وأقلها فساداً الحكومة الديمقراطية .

غير أن أرسطو يعود ويؤكد أنه وإن كانت الحكومة الملكية هى أمثل الحكومات الصالحة ، فإنه ينصح باختيار حكومة الجمهورية ، بالرغم من أنها تقع فى آخر ترتيب الحكومات الصالحة . وذلك لأن الحكومة – من رأيه – كثيراً ما يتطرق إليها الفساد ، فتستحيل إلى

---

(١) كلمة ديموقراطيه مأخوذة من كلمتين يونانيتين هما ديموس Demos بمعنى الدهماء وكراتوس Kratos بمعنى حكم

حكومه إستبدادية . ومن ثم تصبح من أكثر الحكومات الفاسدة فساداً بينما الحكومة الجمهورية هى أقل الحكومات فى نظرة تعرضاً للفساد . وحتى إذا فسدت فإنه ينجم عنها شكل محتمل. وهى الحكومة الديمقراطية التى تعد فى نظرة أقل الحكومات الفاسدة فساداً ، وأقربها الى الحكومة الصالحة .

(و)طبقة الفلاسفة والحكام ورجال القضاء والموظفون الذين يشرفون على تنظيم الجهاز الإدارى . وهؤلاء لهم مع رجال الجيش والقضاء الحق فى صفة « **المواطن** » لأن المواطن فى رأى أرسطو هو الذى يشترك فى الحكم وفى الإدارة العامة وفى وضع للقوانين وسياسة المدينة .

هذا ومن رأى **أرسطو** أن توافر هذه الطبقات فى المدينة يجعلها فى حالة إكتفاء ذاتى ، ومن ثم فإن عدم توافر بعض هذه الطبقات أو نمو بعضها نموا غير طبيعى ، قد يؤدى الى تغيير الوضع الاجتماعى فى المدينة .

وطبقة الفلاسفة هم الذين يتميزون بأرقى الفضائل الإنسانية جميعها . وهى الفضائل العقلية التى تتمثل فى التفكير السليم ، والتأمل السديد والحكمة . . وهذه الفضيلة هى فضيلة الآلهة لا يشاركهم فيها الا طبقه الفلاسفة ، فهم وحدهم الذين أوتوا الحكمة ، ومن يؤتى الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً . ومن ثم كان الفلاسفة — كما يرى أفلاطون — أقرب الناس إلى الآلهة وأحبهم إليهم، لأنهم يشبهونهم فى صفاتهم وفضائلهم على حين أن الفضائل العلمية ميسورة لجميع طبقات المجتمع (١) . .

غير أن أرسطو ، وقد كان نظام الرق مباحا فى زمانه ، يعود ويذيل الشرط السابق برأى له وهو أن **المواطن هو الرجل الذى يشارك فى سياسة الدولة مشاركة فعلية . أى الذى يحمل السلاح وله حق التصويت فى**

---

(١) الدكتور على عبد الواحد وافى : مرجع سابق ، صفحة ٦٩

الجمعية العمومية ، والذى يتمتع بنصيبه من الأموال الثابتة ، وليس هو الرجل الذى يزاول عملا يدويا ، على إعتبار أن العمل اليدوى يصرفه عن المساهمة فى سياسة الدولة ولا يليق به كمواطن حر . وبصفة عامة ، فإن المواطن الحر الكريم من وجة نظر أرسطو هو « الجندى فى شبابه ، الموظف السياسى والإدارى فى رجولته ، والكاهن فى شيخوخته » . وإذا كنا نلتمس العذر لأرسطو فى أخذه بنظام الرق لوجود هذا النظام والعمل به بشكل طبيعى فى زمانه ، فإنه من الضرورى أن نقرر أن شروط النظرية الديمقراطية الحديثة للمواطن تتعارض مع شروطه ، كما أن العمل كقيمة اجتماعية لم يكن يليق بفيلسوف مثل أرسطو أن يحقر من شأنه .

٥ ـ **نظام التربية الضرورى للحصول على (المواطنين الأحرار)** وشروط تنميه ملكاتهم وترويضهم على الفضائل الخلقية والدينية . وقد جاءت دراساته فى هذا المجال مليئة بالنصائح والتوصيات التى لا تزال حتى يومنا هذا من أهم مقومات التربية العلمية . كما كانت مليئة بكثير من النظريات التربوية والنفسية التى تعالج تربية النشء تربية سليمة . والتى لا تقل شأنا عن النظريات التربوية والنفسية الحديثة .

والصداقة هى الكوبرى الذى يربط بين الحياة السياسية والحياة الاجتماعية ومعنى الصداقة عند أرسطو يتميز بالإتساع ، فهى تفيد عنده علاقة الإنسان بالآخر . أياً كان نوع تلك العلاقة ، أى تعنى جميع الروابط الاجتماعية ، وروابط الأسرة ، روابط كلها الإنسانية . ورأيه فيها مشهور ، ولها عنده درجات ، **وأولى هذه الدرجات وأدناها : صداقة اللذة ، كصداقة الصغار ، وهى سريعة الحصول كما هى سريعة الزوال ، ثم صداقة المنفعة وتبادل الفوائد ، كصداقة الشيوخ يدفعهم إليها ضعفهم وحاجتهم إلى من سواهم ، ثم صداقة الفضيلة وهى أرفع الدرجات ، لأن الفضيلة تحيل الصداقة حباً متبادلا قائماً على الاحترام والتشابه وهذا معنى الصداقة الحقيقى ، وما عداه صداقة على سبيل المجاز .**

إن الإنسان السعيد – كما يرى أرسطو – ليس بأقل حاجة إلى الصداقة من الإنسان التعس . وصداقته أنبل من غيرها لخلوها من المنفعة ؛ فهى تعبر عن سجاياه المدنية ومزاياه الخلقية ، ومن أسدى إلى صديقه يداً إزداد فضله ، وإسداء الأيادى أفضل من تلقيها . فالصداقة هى أكمل العلاقات الإنسانية . ولذلك يقول أرسطو « **إذا تحاب الناس فلا حاجة بهم إلى العدالة ، وبالعكس من ذلك إذا قل حظهم من الصداقة فليس لهم نصيب من العدالة ، وليس شيء فى العالم دون ريب أعدل من العدالة التى يمليها الرفق وتوحى بها المحبة** » وتكاد الفضيلة ترتدى رداء الصداقة عند أرسطو فيقول : **إن فريقاً من الناس يذهبون إلى عدم التفريق بين الإنسان الفاضل والإنسان المحب** »(١) .

نخلص من إستعراض شروط أرسطو فى قيام المدينة الفاضلة ، إلى أنها شروط غير واقعية ، بالرغم من أنه إستمد دعائمها ووقائعها من دراسته لعديد من المدن التى كانت قائمة فى عصره . ولما كانت دراساته قائمة على الملاحظات والمشاهدات فإنها بالرغم من ذلك تعتبر دراسة شيقة فى بنية المجتمع وتخطيط المدن وتحديد سكان المجتمع وما إلى ذلك من الدراسات التى تعتبر من أهم مقومات الدراسة المورفولوجية والديموجرافية .

وبالإضافة إلى ذلك يرجع إلى أرسطو الفضل فى إنشاء عدد كبير من العلوم ، لعل من أهمها علم المنطق الصورى ، الذى لا يزال يحمل إسمه فى الوقت الحاضر ، وبحوث التاريخ المقارن التى عالجها فى كتابه عن نظم المدن الإغريقية .وهو أول فيلسوف أدرك أهمية الحياة الاجتماعية وضرورتها للفرد إدراكا واضحاً ، حتى لقد عرف الإنسان بأنه حيوان مدنى بالطبع أو بطبعه ، أى حيوان اجتماعى .

---

(١) السهروردى : عوارف المعارف : طبعة مصر ١٩٣٩ حيث جاء فى صفحة ١٩٣ « وقيل لو تحاب الناس وتعاطوا أسباب المحبة ، لاستغنوا بها عن العدالة » وهذا القول ناتج عن التأثر الواضح بأقوال أرسطو السابقة الذكر .

ويلاحظ على دراسات أرسطو أنها قائمة على للوصف والشرح والتحليل والمقارنة . وعلى محاولة إستخلاص العلل والأسباب ، بمعنى أنه كان يبحث فيما هو قائم وليس فيما ينبغى أن يكون . إلا إذا كان ذلك تكملة لدراساته النظرية . وتلك هى خصائص العالم الحق . ومن ثم فإن أرسطو ، قد تناول بالدراسة موضوع علم الاجتماع ومناهجه وأسس الدراسة فيه ، **غير أنه لم يتناولها باعتبارها موضوعاً لعلم الاجتماع ، ومن هنا يمكن القول إقراراً للحق وللتاريخ الاجتماعى أن أرسطو يرجع إليه الفضل فى التبشير بعلم الاجتماع .**

هكذا نشأت فى اليونان تلك الآراء الاجتماعية التى بلغت أوجها عند **الفيلسوفين الكبيرين أفلاطون وأرسطو** . ولكنها كانت فى الغالب آراء مشيدة على أصول فلسفية . ومشتبكة معها ومترتبة عليها .

وبوفاة أرسطو بعد وفاة **الاسكندر الأكبر** بعام واحد إنحدرت الدراسات الاجتماعية فى اليونان إنحداراً كبيراً ، لا سيما بعد تجزئة الإمبراطورية المقدونية إلى أشلاء ، وبعد نشوب الحروب الداخلية فيها ، فضلا عن إنتشار الفتن فى المدن اليونانية . ولم يعد إهتمام المواطن اليونانى حول إصلاح المدينة ، وإنما حول صلاح حاله فحسب .

ابيقور « ٣٤١ — ٢٩٠ ق م » :

يقسم أبيقور الدوافع الإنسانية إلى ثلاثة أنواع : **دوافع طبيعية ضرورية** مثل : الطعام والشراب ، ودوافع طبيعية غير ضرورية مثل : الأطعمة الكمالية والحب وتكوين الأسرة ، **ودوافع غير طبيعية وغير ضرورية** مثل : الثراء والمجد والسؤدد والجاه فى المجتمع . ومن رأيه أن الإنسان العاقل الحكيم ، هو الذى يقتصر على إرضاء الدوافع الأولى بشىء من الإعتدال ، بحيث يتناول الطعام والشراب الذى يسد رمقه . متى جاع أو أصابه الظمأ ، ذلك أن الخبز طيب والماء سائغ عند الجوع والظمأ . ويضيف أيضاً أن العاقل الحكيم هو الذى يقلل من إشباع الدوافع الثانية

جهده . بل ويفضل عدم إشباعها ، حيث أنه من الخير له أن يبقى عزبا بدلا من أن يتزوج . ويجب أن يمتنع كلية عن إشباع الدوافع الأخيرة لأنها وهم باطل . وسراب خادع . فالمال قليله كثير متى عاش المرء طبقا لقوانين الطبيعية ، وكثيره قليل متى عاش المرء طبقا لما يتطلبه العرف وتقتضيه الحياة الاجتماعية . وليست الشهرة والمجد والسؤدد والجاه كلها سوى حمق وجنون . وما دام الأمر كذلك فإن الدين فى رأى أبيقور يغدو أمراً فردياً لا سيطرة للهيئة الاجتماعية عليه .

والعاقل الحكيم — كما يرى أبيقور — هو الذى يمتنع عن إشباع غالبية دوافعه : والذى يقضى على الخوف فى نفسه ، فلا يخشى الآلهة ، لأن الآلهة لا تبالى بهذا الكون الذى تعيش فيه ، ولا تهتم به ، ولا يرهب الجحيم لأنه غير موجود . ولا يخاف الموت لأن خوفه وهم ، على إعتبار أنه ليس بين الانسان الحى والموت من علاقة « فالموت لا يوجد ما دام الانسان حيا ، فإذا وجد الموت إنعدم الانسان » . ويضيف إلى ذلك أن الإنسان ليس مدنيا أو اجتماعياً بالطبع كما يرى أرسطو . وإنما كان الإنسان فى فجر الإنسانية فى صراع مع أقرانه ، وكان الصراع مصدر الألم ، وعندما نشأت الدولة خفت حدة المنازعات بين الأفراد ، وبذلك أزيلت الآلام المقابلة . وعلى هذا فإن التشريع نوع من العقد الاجتماعى ، والدولة نوع من الإتفاق بين الناس يمكنهم التنصل منه متى وجدوا فيه ما لا يتفق مع مصالحهم . وترتيباً على ذلك تصبح الدولة بمثابة إطار ينطوى على فوضى كامنة مستترة ، يمكن أن تقفز إلى السطح فى بعض الأحيان .

نخلص من هذا إلى أن « أبيقور » كان فى بعض أفكاره متصوفاً ، وفى بعضها الآخر ملحداً ، وكان يميل إلى النزعة الفردية الشديدة . مع إبقائه على علاقة الصداقة دون باقى العلاقات الاجتماعية ، حيث يقول : إن أجمل وأفضل ما تهيئه الحكمة لنا لبلوغ السعادة فى الحياة كلها إنما هو الصداقة » . وإن الخير الأكمل والغاية الكبرى للإنسان هى اللذة التى هى السعادة عنده ، وليست الفضيلة . غير أن الفضيلة على المنهج الذى رسمه

فى تقسيمه للدوافع المؤدية إلى اللذة هى الوسيلة الفذة إلى اللذة والسعادة، وإلى تجنب الشقاء والألم .

هذا وقد تتلمذ على أبيقور كثير من محبى أفكاره، ولكنهم إنصرفوا عنها لإعتقادهم أنهم تهدف إلى اللذة بصرف النظر عن الوسيلة إليها . وبذلك إختفى **المذهب الأبيقورى أو « الأبيقورية »** .

زينون مؤسس الرواقية :

وضع زينون (٣٢٢ – ٢٦٤ ق . م .) أساس المذهب الرواقى ، وقد إزدهر هذا المذهب فى ظل الحضارة الرومانية ، وخلاصته الدعوة الى الحياة الاجتماعية الطبيعية . ذلك أن الأشياء فى الطبيعة ذات شقين : أشياء تتعلق بنا . وأشياء لا تتعلق بنا .

والشق الأول : وهو الأشياء التى تتعلق بنا مثل آرائنا وميولنا ورغباتنا وكراهيتنا . أى كل ما هو من صنعنا . **والشق الثانى** : وهو أجسامنا والخبرات والجاه والسلطان ، أى كل ماليس من صنعنا . ومن الضرورى توحيد هذين الشقين بعد فصلهما .

ولما كان الإنسان ضعيفا لا يستطيع مطابقة الأشياء الخارجية لرغباته وميوله ، وهو فى نفس الوقت قوى حيث يكون فى إمكانه جعل الأشياء المتعلقة به والتى هى من صنعه ، مثل أحكامه ورغباته وآرائه مطابقة للأشياء الخارجية . وهو ما يتفق مع ما هو مأثور عن العرب **« إذا لم يكن ما تريد فأرد ما يكون »** ومن ثم فإن ما هو مفرح يساوى ما هو محزن ، وذلك هو معنى الحياة الطبيعية لدى الرواقيين .

وما دامت الأشياء والحوادث – طبقاً لذلك – لا تقع الا طبقاً لرغباتنا وإراداتنا وأحكامنا ، فإن الحياة الاجتماعية كما تقتضى الطبيعة من شأنها أن تهدم الحواجز السياسية ، باعتبارها قانونا شاملا للناس

جميعاً . فإن الإنسان الرواقى طبقا لذلك يغدو مواطناً عالمياً ، وتشيع بذلك فكرة المواطن العالمى ، لا فكرة المواطن فى المدينة كما قال بذلك أفلاطون وأرسطو . وكانت تلك أول دعوة لفكرة العالمية Cosmopolitisme ومن ثم تنادى الرواقية بتقويض دعائم الدولة المتعددة وتنوه بدولة عالمية شاملة ، هى دولة الإنسانية ؛ حتى يغدو المرء من رعايا الإنسانية ، لا من رعايا دولة من الدول . غير أن الرواقيين يسوون بين الأفراد جميعاً على إعتبار أن الإنسان حر مستقل تمام الاستقلال ما دام يستطيع قهر أهوائه ، ويعيش بمقتضى طبيعته الحقيقية ، وهكذا تزول الفروق بين الناس جميعاً فلا سيد ولا مسود وإنما الناس سواسية . . . ومن الواضح أن الرواقية تجمع بين النقيضين ، أى بين العالمية والفردية . ومن هنا فقد جاءت دعوتها إلى العالمية غير واضحة .

وإذا كان فلاسفة الحضارة الرومانية لم ينهجوا النهج الاجتماعى الذى سار عليه فلاسفة اليونان ، فقد أضحت الدراسات الاجتماعية مهملة ، الى أن إستطاع العرب إيقاظها من سباتها وتطويرها على النحو الذى سيتضح فى الفصول التالية .

الفصل الثالث

التفكير الاجتماعى للفلاسفة المسيحيين

يردنا التفكير الاجتماعي المسيحى الذى كان آخذاً فى النشأة والتكوين – عندما أخذت الإمبراطورية الرومانية فى الذبول والإنهيار – إلى الفكر الاجتماعى الشرقى الذى كان يصور التنظيم الاجتماعى فى المجتمعات الشرقية التاريخية ، على إعتبار أنه إمتداد علوى. أو هو من وحى عالم إلهى يتولى مباشرته عاهل مؤله (فرعون فى مصر . وبراهما فى الهند ، وابن السماء فى الصين) . ومن هنا جاء الفكر الاجتماعى المسيحى مناقضا للفكر الاجتماعى اليونانى الذى أكد الاستقلال المطلق للإنسان . كما جاءت النظرية الاجتماعية المسيحية مصطبغة بنوع من القدرية التى ترتكز أساساً على فكرة التعارض بين العالم الإلهى والعالم الأرضى كما كانت ترى – أيضاً – أن الطبيعة البشرية هى أساس الخطيئة والرذيلة الكبرى ، ولذلك كانت أهدافها أخلاقية .

ومما هو جدير بالذكر أن الفكر الاجتماعى المسيحى ، أدخل إلى الواقع العملى مسألة تحرير الرق على مراحل ، على أساس أن الفكرة الحقة التى جاءت بها المسيحية هى المساواة بين الأفراد على إعتبار أنه ليس هناك أغنياء وفقراء ، سادة وعبيد ، أحرار وأرقاء ، بالإضافة إلى الأخذ ببعض الحوافز التى تخفف من مظالم النظام الطبقى والطائفى . وهذا على أساس أن الله عندما خلق الناس أرادهم متساوين . ولذلك فإن النظم الاجتماعية فى المجتمعات المسيحية ، كانت تتأرجح فى أول أمرهـــا بين المقتضيات الأرستقراطية للنظام الإقطاعى ، والمقتضيات المسيحية التى حاولت أن تحول دون أن يحقق هذا النظام أهدافه البعيدة . وفى ظل تلك النظرية أصبح القانون إلهياً والأخلاق إلهية إنسانية ، بعد أن كانت مجتمعية وضعية . كما

أصبحت مبادىء التسامح والعدالة والمساواة والإخاء . . . . مطالب متصورة لذاتها ، تحكم – أو من الضرورى أن تحكم – المعاملات الإنسانية والعلاقات الاجتماعية .

هذا وتتجسد الأفكار الاجتماعية المنظمة لدى ثلاثة من فلاسفة المسيحية هم كليمان الإسكندرى (الذى يمثل الفلسفة المسيحية فى نشأتها الأولى) والقديس أوغسطين (الذى يمثل الفلسفة المسيحية فى القرون الوسطى) وسان توماس فى بداية عصر النهضة ... كما سيتضح ذلك فيما بعد :

١ – كليمان الاسكندرى :

من أول الفلاسفة المسيحيين الذين وصلت إلينا أخبارهم ، (كليمان الإسكندرى) وكان زعيما لمدرسة الإسكندرية المسيحية . وهو من الذين ناقشوا دعائم (الملكية الفردية) وأوضح أهمية المشاركات الوجدانية . ومن فلاسفة المسيحية الذين عاصروا كليمان الإسكندرى نجد القديس بولس وغيره ممن نادوا بتحرير الأرقاء ، ونصحوا الفقراء بالصبر ، والعبيد بالهدوء والسكينة . وإعتبروا التميز بين الفقراء والأغنياء أشد ظلما من التمييز بين الأحرار والأرقاء . ومن هنا كانت دعوتهم إلى المساواة الاجتماعية . ويبدو أن دعوتهم هذه لم تجد إستجابة كبيرة . ومن ثم لجأت بعض الطوائف المسيحية إلى حياة العزلة لفترات طويلة فى ظل نظم أقرب إلى الشيوعية .

٢ – القديس أوغسطين :

إذا كانت أفكار المسيحيين الأوائل أمثال كليمان الإسكندرى وزملاؤه غير واضحة ، فإنها عند أوغسطين ومن جاء بعده أشد وضوحاً ، حيث إستقى أصولها من الفلسفة اليونانية وأضفى عليها الروح المسيحية . هذا ومن الموضوعات الاجتماعية التى كانت ذات أهمية خاصة لديه موضوع الأسس التى تقوم عليها الحياة الاجتماعية . وكان من رأيه أن المجتمع ليس جمعاً من

الناس كيفما إتفق ، ولكنه (جماعة من الأفراد يشتركون فى الأفكار والعواطف ويؤلفون وحده معنوية تقوم على الرضاء والمحبة ، ويهدف إلى غايات مشتركة) .

وقد قسم أوغسطين الناس إلى مجموعتين : إحداهما أودع الله فى قلوب أفرادها محبة الله ، والثانية أودع الله فى قلوب أفرادها محبة الذات ومن ثم فقد أصبحنا أمام مدينتين إحداهما : مدينة السماء وأفرادها يهتدون بالقواعد والأحكام الدينية ويتعاملون فى ظل القيم والفضائل المستمدة من الدين ، والثانية : مدينة الأرض وأفرادها يؤثرون أنفسهم ويحكمون بمقتضى أغراضهم وشهواتهم . وفى نهاية الحياة الدنيا سيفصل السيد المسيح بين هاتين المدينتين . ومن هنا تفتح لأفراد مدرسة الدنيا أبواب جهنم ، ولأفراد مدرسة السماء تفتح أبواب النعيم الخالد .

وإذا كانت الحياة الاجتماعية فى فجر نشأتها تقوم من وجهة نظره على مبادىء القانون الطبيعى – كما كان يرى ذلك شيشرون – وكما جاء فى التشريعات الرومانية . فإن الأخطاء التى وقع فيها أبناء آدم ، وعدم تقدير الكثيرين لأصول العقل والأخلاق ، تتطلب من وجهة نظره إعتبار قيام القانون الوضعى ضرورة اجتماعية ، حتى يجازى فاعل الشر ويكافأ فاعل الخير . ومن ثم يقضى على عبث العابثين ويتجهون فى سلوكياتهم نحو خير المجتمع . ومن أسس القانون إستمدت السلطة الزمنية دعائمها . وبذلك توصلت إلى مبررات للرق وللملكية الفردية والسياسية وغير ذلك من النظم التى تعتبر من مستلزمات الدولة ، كنظام اجتماعى وكذلك باقى النظم الاجتماعية فى المجتمع .

وناقش أوغسطين موضوع الملكية الفردية التى ناقشها من قبله الآباء الأول . وتساءل عن الأساس الذى يستند إليه الإنسان فيما يملك ؟ وأجاب على تساؤله بأن حق الملكية من حقوق الذات الإلهية ، باعتباره الخالق لجميع الأشياء ، ومن ثم فهو المالك لها . وقد منح الله حق الملكية للملوك والأباطرة

وعليه فإن الفرد الذى يملك شيئاً يستمد حقه فى الملكية من حقوق الملوك والأباطرة فى التملك . **ومعنى ذلك أن الملكية حق إنسانى ينحدر من أصل قدسى** ، ومن ثم يجب على الدولة حماية الملكية باعتبارهامن حقوق الحكام، وحماية ما يؤدى إليها من تبادل وهبة وشراء وإرث وغير ذلك من مظاهر الحيازة المشروعة . وبالتالى فإن على الحكومة أن تحارب وسائل التملك غير المشروع . ومن آرائه هذه يمكن تفسير معارضته للأفكار الاشتراكية لدى الآباء الأول ، والتى كانت تهدف إلى توزيع الثروات على أسس عادلة، وقاية للمجتمع من أخطار الفتن والثورات .

وناقش أوغسطين نظام الرق وأقره – مثل أرسطو – وإعتبره من النظم الطبيعية ، على إعتبار ضرورة وجود طائفتين فى المجتمع إحداهما لها الأمر والنهى ، والأخرى عليها الطاعة والاحترام . كما أشار إلى الوظائف الاجتماعية والاقتصادية التى يقوم بها الأرقاء والتى قد يتوقف المجتمع عن السير بدونها .

وناقش أوغسطين ، أيضاً ، كثيرا من الظواهر الاجتماعية من خلال بحوثه فى السياسة .... فقد ناقش **ظاهرة الحرب** وأقر مشروعيتها وإعتبرها ضرورة لا غنى عنها فى الحياة الاجتماعية بشرط أن تغلف بالرحمة وتبتعد عن التنكيل والإستعباد ، على إعتبار أن الدول مثل الأفراد ينبغى أن تكون بينها بعض سمات المشاركات الوجدانية ، حتى ولو كانت توجد عداوة بين بعضها البعض .

ولم تفته مناقشة المجتمع العالمى أو (الجمهورية العالمية) التى يعيش الناس جميعاً فى ظلها متحابين متعاونين على أسس اجتماعية ، وهى نفس فكرة (**الجامعة الإنسانية**) التى نادت بها جماعة الرواقيين .

٣– القديس توماس الإكوينى (سان توماس) :

كانت دراسات أوغسطين فى القرون الأولى للمسيحية دينية وفى العصور الوسطى إصطبغت الأفكار الاجتماعية ، بالصبغة الدينية ، كما إحتدم الصراع

ـ على السلطة ـ بين البابوية والأباطرة . ومن ثم جاءت أفكار سان توماس في القرن الثالث عشر الميلادى **غير متأثرة بالدين** لعدم إستطاعة مفكرى العصور الوسطى التخلص من سيطرة رجال الدين والقواعد الدينية .

وناقش سان توماس **(الوجود الاجتماعى) في أهم مؤلفاته بعنوان « حكومة الأمراء »** وإعتبره ـ مثل أرسطو ـ من الأمور الطبيعية التى تنزع إليها الكائنات الحية . حيث توجد تجمعات حيوانية وجماعات إنسانية . بيد أن التجمع الحيوانى يرجع إلى الغريزة ، والجماعة الإنسانية تصدر عن الطبيعة العاقلة والإرادة الإنسانية . تلك الإرادة الإنسانية التى تعمل على تنظيم وإستمرار الاجتماع الإنسانى الذى ينشأ تلقائياً لا صناعياً ؛ كما قد يفهم كذلك بعيدا عن الواقع الاجتماعى .

وترتيباً على ذلك فإنه من الضرورى لتنظيم هذا الاجتماع من مجموعة من القوانين التى تحكم علاقات أعضاء هذا الاجتماع الإنسانى ، على إعتبار أن المجتمع من وجهة نظره **« عدد من الأفراد يعيشون منتظمين خاضعين لمجموعة من القوانين العادلة ، ويسعون نحو هدف واحد وغايات مشتركة »**. والمجتمع طبقاً لهذا التعريف يحتاج إلى هيئة تنظيمية هى الحكومة . ومن ثم فإن الحكومة ضرورة اجتماعية . ووظيفتها من وجهة نظره تشبه وظيفة **(النفس)** في جسم الإنسان . فكما أن النفس تسهر على سلامة وتنظيم شئون الجسم . فإن الحكومة أيضاً تحرص على سلامة المجتمع وإستمراره وتقدمه. ذلك أن النفس تتولى شئون الجسم . والحكومة تتولى شئون الدولة(١) والحكومة صالحة إذا توخت شئون الدولة **(حكومة الأفراد الأحرار)** وهى فاسدة إذا توخت المصالح الخاصة لأعضائها **(حكومة الأفراد الأرقاء)**. ذلك أن الحرية آية عدالة الحكومة ؛ والعبودية آية فساد الحكومة . كما أن « الحكومة الفاسدة مثلها مثل سلطة الأسياد على عبيدهم وأرقائهم ، على حين

---

(١) Janet, p. : Histoire de la politique Social. Tome 1.

أن الحكومة الصالحة تفضل لمواطنيها الأوضاع التى لا تؤدى بهم إلى الموت السياسى والمدنى (١) .

وقد نادى سان توماس بضرورة القضاء على نظام الرق وإلغاء وظيفته الاقتصادية تمشياً مع المبادىء السمحة التى جاءت بها الديانة المسيحية ، ذلك أن الله وزع أنواره على عباده بالعدل . ومن ثم ينبغى ألا يكون هناك غنى وفقير ، ولا سيد ورقيق ... وإنما ينبغى أن يكون الجميع سواء تظللهم العدالة والمساواة الطبيعية والإلهية .

ويناقش سان توماس موضوع الدولة ويحدد وظيفتها بأنها . تأمين سلامة المواطنين من الأخطار الداخلية والخارجية ، عن طريق وضع التشريعات القائمة على مبادىء القانون الطبيعى التى تنظم علاقات وسلوكيات الأفراد على أسس من العدالة الاجتماعية ، مثلما كان الوضع فى الإمبراطورية الرومانية « ومتفقاً مع ما يوحى به العقل ويتفق مع الصالح العام ». وأضاف أن التشريعات تتطلب تحديد أساليب المسئولية والجزاء ، مع ضرورة وجود الأجهزة التنفيذية التى تعمل على تنفيذ أحكام الأجهزة القضائية ، على إعتبار أن التشريعات بدون تلك الأجهزة التى تسهر على تقريرها وتنفيذها تصبح حبرا على ورق .

ولم يعتبر القصاص من المذنبين وسيلة للتنكيل بهم ، وإنما مجرد تقويمهم وإقامة العدالة فى المجتمع ، وعلى رجال القضاء الرجوع إلى ضمائرهم قبل إصدار أحكامهم باعتبارهم أعضاء فى مجتمع . ومن ثم فإن الجزاء فى نظره باعتباره عاملا من عوامل السلام داخل المجتمع ، له وظيفتان إحداهما أخلاقية : وهى تأديب المجرمين وردعهم . والثانية اجتماعية ، وهى إقرار العدل وسيادة الطمأنينة .

---

(١) Ibid.

وناقش سان توماس النواحى الإقتصادية . ولا سيا ظاهرة الربا التى كانت منتشرة فى المجتمعين اليونانى والرومانى ثم إزداد إنتشارها فى العصور الوسطى ، لا سيا عند سيادة الإعتقاد بأن النقود فى ذاتها عقيمة ، بل وغير منتجة ، ولا تخرج عن كونها وسيلة للإنتاج . وبالتالى فمن الضرورى تحريم الفائدة الناتجة عن الربا وأوضح أنه يجب الإتجاه إلى وضع أثمان عادلة للسلع المنتجة . وكان مفهوم « **الثمن العادل** » من وجهة نظره هو الذى لا يلحق غبناً أو إرهاقاً بالمستهلك ، وفى نفس الوقت يضمن للمنتج العيش الكريم فى مستوى يتناسب مع مستوى أفراد طبقته الاجتماعية فى المجتمع .

ومن جهة أخرى **ناقش سان توماس الوظيفة الحربية للدولة** ، على إعتبار أن حماية المجتمع والزود عن حياضه لتوفير الأمن والطمأنينة من أهم وظائف الدولة . وإذا كان قد قيد الحروب بضرورة أن تكون مشروعة بإعلانها عن طريق السلطة الشرعية فى البلاد ، وبشرط أن تكون لدفع ظلم أو إسترجاع حقوق مهضومة ، بحيث تكون مقصورة على تحقيق تلك الأهداف ، وليس لغرض الفتح والغزو وحب السيطرة والتوسع — وهى شروط تشبه شروط الحرب الإسلامية — فإنه من جهة أخرى أباح إستخدام الأساليب الميكيافيلية القائمة على الخداع والنفاق والتمويه فى الحرب مع إعتبار الأسرى أرقاء . ومن هنا نراه — وهو من رجال الدين — كان حريصاً على المبادىء الدينية فى إعلان الحرب . وغير حريص عليها فى ممارستها وما يترتب عليها.

وناقش سان توماس (السيادة) باعتبارها ظاهرة اجتماعية ، فهى فى جوهرها كامنة فى ذات الله ، وهى فى مظهرها — أيضاً — حق إنسانى يمكن أن يزاولها الفرد إذا أعطاه المجتمع حق مزاولتها . ومن ثم فإن السيادة هى سلطة إعمال القوانين التى يقرها المجتمع ، وهى مركزة فى أيدى ممثلى المجتمع (السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية)(١) . بمعنى أنها فى أصولها من

---

(١) Ibid.,

حق الجميع . على حين أن السيادة إذا كانت فى يدى فرد واحد أو مجموعة أفراد ، فإن هذا الفرد (الأمير أو الملك) يحكم ويضع القوانين ويصدر الأحكام بإسم المجتمع باعتباره ممثلا لسائر أفراد المجتمع .

أما عن الملكية فقد أوضح سان توماس أنها جائزة شرعا ، وأنها إصطلاح اجتماعى نافع ويرتبط بالصالح العام . ذلك أن الملكية ليست شرا أو إثما فى ذاتها مهما تضخمت ، ولكن الأثم أو الشر فى الإستئثار بالمنافع وحرمان الفقراء . **وأضاف إلى ذلك أن الفقر عندما يصبح عاما ويتعذر على العامة الحصول على القوت ، تصبح الأشياء فى المجتمع عامة ، وملكيتها مشتركة (١)** ، بمعنى أن القانون الوضعى يرجأ العمل به ويسود القانون الطبيعى الذى من شأنه أن يحقق المساواة الفعلية بين الأفراد . وواضح أن ما أضافه هنا يختلف عن آراء السابقين عليه أمثال أفلاطون وأرسطو والآباء الأول للمسيحية .

وبالنسبة لظاهرة الرق فقد إعترف به وبوظيفته الاجتماعية والاقتصادية الضرورية ، ولم يعر وجهة نظر الآباء الروحيين بالدعوة إلى الحرية والمساواة بين الأفراد إلتفاتا ، وبرر وجهة نظرة بنظريات القدامى التى تبرر الرق وتشيد بفضله فى زيادة الإنتاج وفى تحقيق التوازن فى المجتمع .

تلك هى أهم الموضوعات التى تناولها سان توماس بالدراسة ، ومن الواضح أنه تتلمذ فى طريقة دراسته وأصول بحثه - بصورة غير مباشرة - على أرسطو ، وإن كان قد أضفى على ما إستقاه من أفكار أرسطو ، بعض السمات الدينية باعتباره من رجال الدين .

نخلص من هذا إلى أن التفكير الاجتماعى المسيحى **يعارض الملكية الفردية ونظام الإقطاع ويردد شعارات إشتراكية مستمدة من أسس ومبادىء**

---

(١) وهى نفس القاعدة فى الفكر الاجتماعى الاسلامى :

الدين المسيحي ، ، لم يكن ذلك باعتبار الملكية الفردية أو نظام الإقطاع من النظم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، ولكن باعتبارها مؤدية إلى الفساد الأخلاقي والاجتماعي . ومن الواضح أن هؤلاء المفكرين قد أرجعوا وفسروا كل ظواهر المجتمع بالرجوع إلى الله وإلى كتبه المقدسة دون الرجوع إلى العلل والأسباب التي تكمن وراء هذه الظواهر ، والتي تختفي وراء الفاعليات والأنشطة الاجتماعية .

الفصل الرابع

التفكير الاجتماعي للفلاسفة المسلمين

لم يخل مجتمع بشرى ، مهما كانت درجته فى مراحل التطور الاجتماعى من تفكير يتعلق بالإنسان وبحياته فى الجماعة ، وبنظام هذه الجماعة فى حياتها ولقد كان العرب فى جزيرتهم أمة من حيث الجنس والنسب ، ولكنهم لم يكونوا يؤلفون فى الرقعة الشاسعة التى عاشوا عليها جماعة واحدة منظمة تخضع لرياسة واحدة ولقوانين واحدة. بل كانوا بحكم طبيعة ظروف حياتهم يعيشون فى قبائل منفصلة . لكل منها رياستها الطبيعية التى تستند فى العادة إلى كثرة العدد فى أفراد الأسرة التى تكون فيها الرياسة ، وإلى الثروة التى لها ، وإلى الخصال التى لابد منها فى الرئيس، لا سيا الشجاعة والكرم وصفات المروءة بوجه عام . غير أن هذه القبائل بالرغم من شدة نضجها من الناحية الإنسانية ، لم تتوافر فيها مادة اجتماعية كثيرة . على اعتبار بساطة حياتها الاجتماعية . وبطبيعة هذه القبائل فإن مفكريها أو حكامها كانوا جميعاً من الشعراء الذين ينطقون بمآثر قبائلهم ويضفون الصفات غير الكريمة على غير قبائلهم . وبالتالى فإن شخصية الفرد كانت تذوب فى شخصية القبيلة ، ومن ثم فان آمال وغايات القبيلة هى آماله وغاياته ، بمعنى أنه لم يتوافر للإنسان القبلى فى الجزيرة العربية الشعور بأنه فرد فى أمة لها وطن . ولذلك فانه من النادر وجود تفكير اجتماعى يتناول أصولا ومسائل عامة من الناحية النظرية ؛ أو يفصح عن آراء اجتماعية. ذلك أن تلك القبائل كانت فى حروب متواصلة مع بعضها البعض ، أو كانت القسوة هى منطق العلاقات بين هذه القبائل(١) .

---

(١) ومن لم يزد عن حوضه بسلاحه يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم (زهير)

وعندما جاء الإسلام بنظرياته الاجتماعية ، أكد أن للإنسان كرامة ورسالة وقرر وحدة النوع الإنسانى ، من حيث إنتماء الآدميين إلى أب واحد وإلى أم واحدة . ورتب على ذلك – بالرغم من تفرع هذا النوع إلى شعوب وقبائل – ضرورة التعارف والتراحم والتسالم على أساس المساواة الطبيعية والرحم الإنسانى الشامل . وقرر وجوب الإخاء والسلام بين الناس من حيث المبدأ أو القاعدة ، ونبه إلى تاريخ الأمم والممالك الماضية ، حاثاً على إدراك أسباب التغير الاجتماعى وقوانينه مشيراً إلى أن فساد المترفين أو الحيدة عن قوانين الطبيعة من أسباب إنهيار الدول وضياع الأمم .. الخ. ولم يخل القرآن الكريم من إشارة إلى بعض النظم السياسية وبيان مساوئها ، وإلى ضرورة قيام بناء الجماعة على أساس خدمة كل واحدة منها للأخرى وإلى بعض الظواهر الاجتماعية ، مثل التقليد وماله من سلطان ومثل القدرة على التخلص من سلطان الآراء والعادات الموروثة ، ومثل الإشارة إلى الأخلاق والنزعات والخصال المترتبة على نوع الحيـــاة وظروفها ، وما الى ذلك .

وقد خرج العرب بفضل الإسلام من مرحلة القبلية والشعور القبلى إلى مرحلة الأمة الموحدة والشعور بالجماعة الواسعة النطاق ، ومن مرحلة الرياسات المتفرقة الى مرحلة الرياسة السياسية الجامعة ، ومن مرحلة الشعور الفردى – أو العقلى على الأكثر – الى مرحلة الشعور الاجتماعى ، بل الإنسانى على نطاق واسع. ويومئذ بدأتفكيرهم الاجتماعى بالمعنى الصحيح ، وظهرت لهم نظريات لا تحصى ، جديرة بأن تدخل ضمن تاريخ النظريات الاجتماعية سواء فى الناحية السياسية أو الاجتماعية – بمعناها الخاص – أو الاقتصادية . فقد كانت لهم نظريات فى الرياسة السياسية وشروطها ، كما إستفادوا من الدين الإسلامى فى وضع نظم سياسية للتضامن الاجتماعى وكفالة الدولة للأفراد وضرورة القضاء على نظام الرق وتدعيم النظام الاجتماعى القائم على المساواة بين الناس . وتلك كانت اللبنات الأولى للفكر الاجتماعى الإسلامى.

وقد إندفع العرب برسالة الاسلام الى ثلاثة أرباع الكرة الأرضية . وأسسوا إمبراطورية إشتملت على أكبر تنوع من الأجناس والحضارات واللغات والنظم السياسية والاجتماعية . . . وقد تطلب كل هذا ضرورة معرفة قواعد السياسة وتدبير شئون البشر ، بحسب مقتضى أحوال السياسة الحكيمة الناجحة فى ذاتها وبحسب ما يلائم طبيعة الحياة البشرية . . . غير أن كل المؤلفات التى ظهرت ، فى ذلك الحين ، مثل مؤلفات ابن المقفع المتوفى سنة ١٤٠ هجرية تقريبا وخاصة مؤلفه (رسالة الصحابة) يخاطب فيها الخليفة مبينا له أصول السياسة والإدارة الصحيحة كما نجده فى كتابيه « الأدب الصغير — والأدب الكبير » يجنح نحو التهذيب الخلقى الشخصى والاجتماعى ، ويفرد مكانا للإرشاد السياسى للحاكم والمحكوم .

غير أن الباحث فى موضوع الفكر الاجتماعى الإسلامى لابد وأن يحدد فى بداية الأمر المرتكزات والمتطلعات التى يرتكز عليها ذلك الفكر الاجتماعى. هذا ولما كانت عناصر المجتمع هى الفرد والمجتمع والتنظيم الاجتماعى الذى يربط بينهما ، فإن تناولنا للفكر الاجتماعى الإسلامى ينبغى أن ينبثق من تصور الإسلام ، لكل من الفرد والجماعة والتنظيم الإسلامى للحياة الاجتماعية ، كما تقوم على التصور الواضح للكون الطبيعى أو العالم المادى الذى يعيش وسط خضمه هذا الإنسان . وعلى أن يتم كل ذلك فى إطار الإيمان بالله سبحانه وتعالى ، خالق الإنسان ، وصانع الحياة ومدبر الكون وهنا تبرز نقطه الخلاف بين الإسلام وغيره من الأديان السماوية والأرضية ، وكذلك بينه وبين سواه من الفلسفات والمذاهب المادية . الأمر الذى يجعل منه نظاماً فريدا ، يحتوى على كل خير يمكن أن يأتى به دين أو فلسفة . ولا نريد أن نسبق الأمور ، ونقول : إن الإسلام نظام اجتماعى يتبرأ من كل إنحراف أو ضعف تتصف به المذاهب الأرضية فى أى شكل من أشكالها ، وإنما سوف نترك الوقائع تتحدث وتعبر عن ذواتها .

أولا : الفكر الاجتماعي والديانات السماوية :

(ا) ذلك أن اليهودية كديانة سماويه كانت خاصة بشعب معين ، ومتوافقة مع فترة طفولة الإنسانية ومدى ما يمكن أن تتقبله من الأفكار الدينية الروحانية .

(ب) أما المسيحية فقد عرضنا للفكر الاجتماعي المنبثق عنها في الفصل السابق ، وكانت هذه الديانة أكثر إتساعا من سابقتها ، ومتفقة مع التطور الذي إنتقلت إليه الإنسانية يومئذ .

(ج) على حين أن الديانة الإسلامية جاءت متميزة بالشمول والتكامل ومتلائمة مع التطور الاجتماعي الذي كان سائدا يومئذ ، ومهيأة للتكيف مع كافة التطورات الاجتماعية الحضارية التي تحققت بعد ذلك : وإلى أن تقوم الساعة كما سنرى بعد قليل :

ثانياً : الفكر الاجتماعي الإسلامي والمذاهب الفلسفية :

(ا) **فالماركسية** : وهي ذائعة الصيت بإغراقها للعالم في بحار الصراع الدموي والقهر والإستبداد ، وبتحويلها للإنسان إلى « ترس » في آلة الحزب الشيوعي ، وتجريدها إياه من كل علاقه دينية تربطه بخالق هذا الكون ومدبره .

(ب) **والفلسفة الوجودية** تزعم الدعوة إلى الإرادة والحرية ، في الوقت الذي جرت فيه الإنسان إلى غابة من الحرية غير الملتزمة بأي إطار إخلاقي مثالي ... غابة تسودها الفوضى بكل إنعكاساتها السلبية على كيان الفرد والجماعة والمجتمع ، وعلاقات الناس ببعضهم البعض ، وعلاقاتهم بالمجتمع .

(حـ) **أما الوضعية المنطقية أو التحليلية** وهو تسود الآن شمال غرب أوروبا منذ أعقاب الثورة الفرنسية ، فقد أغرقت نفسها في التحليلات

المغوية . وكبلت العقل البشرى بقيود الجزئيات على حساب النظرة الشاملة التى تستوعب الحلول واسعة المدى لمشكلات الإنسان . وهى – أيضا – على يدى مؤسسها « أوجست كونت » وضعت الدين جانباً .

(د) على حين أن البراجماتية : – على يدى مؤسسها وليم جيمس (١) – تؤله الفرد على حساب المجموع ، وتضع معايير للتقدم والنجاح لا تكفى إلا لعذاب المجتمع فى سبيل صعود الفرد ، حتى تصل بالنظام الإقتصادى الرأسمالى إلى مرحلة الإحتكار والإستبداد والقهر المستتر تحت أردية الحرية المزيفة .

إن حصاد هذه الفلسفات هو ما تراه اليوم من دماء تسيل فى شرق آسيا وأفريقيا أنهاراً بفعل الماركسية حينا وبصراعها مع المذاهب الأخرى من أجل الإحتكار ومناطق النفوذ حينا آخر ، وما ينتظر منطقتنا العربية من إسالة مماثلة للدماء . وقد برزت نذر هذه الشرور فى أفغانستان واليمن الجنوبية وايران . . . وكذلك من موجات « الهيبز » المتحللة التى تسود أوروبا ومن الإنتحار الجماعى فى « جوايانا » الناتج من التفسخ الاجتماعى والإنهيار الأخلاقى فى الولايات المتحدة الأمريكية (٢)... تلك هى الفلسفات الماركسية والوجودية والبراجماتية والوضعية التى أسهمت فى شقاء الإنسان، وأسدلت ستائر براقة على ما يجرى من ظلم وعنف وجرائم وإنتحار جماعى وتفسخ خلقى ، ومادية متبدلة أصبحت هى السمات الرئيسية للحياة الاجتماعية المعاصرة .

ولكن الفكر الاجتماعى الإسلامى النابع من وحى السماء والرسالات السماوية وسنن الأنبياء واجتهادات الأئمة والفلاسفة المسلمين الحكماء ، والذى منح الإنسان فى الماضى الإقتناع الفكرى الذى ينشده والحياة الاجتماعية التى توفر له السكن والطمأنينة والأمان . . . قادر اذا نحن عدنا اليه أن يمنحنا ما منحه لأسلافنا . وإذا نحن أخذنا من نظريات العالم المعاصر أصلحها للبقاء بعد تطهيرها من الخبائث ، وإذا كانت الصلات التى تربطنا

(١) دكتور محمد السنيطى : وليم جيمس ، القاهرة ١٩٥٧

(٢) دكتور زيدان عبد الباقى علم الإجتماع الدينى مكتبة غريب ، القاهرة ١٩٨١

بأسلافنا تسير من الناحية الاجتماعية في تيار واحد، أساسه محاكاة المفكرين الاجتماعيين السابقين في نوع ما صنعوه، أي أن نصنع الآن في ظروف هذا العصر، مثل ما صنعوه هم في ظروف عصرهم. ولكن ذلك لا يعني أن نعالج نفس المشكلات التي عالجوها، أو أن نصل إلى نفس النتائج التي توصلوا إليها، بل يكون أن ننتهج الأسلوب نفسه الذي إنتهجوه. وأن نقف الوقفة نفسها، وأن ننظر من الزاوية نفسها التي نظروا منها... وكل ما في الأمر هو أنهم حين نظروا، كان منظورهم ساحة أخرى غير الساحة التي ننظر نحن إليها في الوقت الحالي المملوء بالمبتكرات التكنولوجية التي تخطف بجديدها المتلاحق – كل يوم – ألباب العقول.

وقبل أن نتحدث عن بعض المفكرين الاجتماعيين المسلمين، لعل من المفيد أن نحدد **الأصول الفكرية الاجتماعية** التي قام عليها المجتمع الإسلامي في صورته الأولى.

١ – الأسس الاسلامية لنشأة المجتمع :

لم يكن الفكر الاجتماعي الإسلامي فكراً خيالياً، وإنما كان فكراً يرتبط بالواقع الاجتماعي القائم، وتلك قاعدة منهجية سليمة، بالإضافة إلى الإستنارة الإلهية من وحي الرسالات السماوية. ولقد بدأت أولى مرحل تكوين المجتمع الإسلامي الأول في مكة عن طريق الإهتمام بثلاثة عناصر رئيسية وهي الفرد والجماعة والنظام (التنظيم) الاجتماعي .. وفيما يلي دراسه لكل من هذه العناصر في ضوء الفكر الاجتماعي الإسلامي.

أولا : الفرد في الفكر الاجتماعي الإسلامي :

كان منطقياً أن تبدأ عمليه التغير الاجتماعي من مجتمع جاهلي إلى مجتمع إسلامي من الفرد. والفرد في نظر الإسلام هو ذلك المخلوق الذي يشارك غيره من المخلوقات الكونية في بعض صفاتها، وينفرد عنها بالبعض الآخر من الصفات التي تميزه كإنسان، فهو يشاركها التراب في أصل خلقته

وعناصر تركيبه . وعلى ذلك يقرر الإسلام الطبيعية المادية للانسان بتأكيده أنه قبضة من طين .

والإسلام إذ يعترف بهذه الطبيعة يستجيب لحاجاتها المادية ، فيوفر ويتيح لها المأكل والمشرب والملبس والإقامة ، ويزود الإنسان الفرد بالطموح ليحفزه مع غيره على تعمير الأرض وتشييد الحضارات . وفى سبيل ذلك يدعو إلى العمل ويشجع على إستغلال الأرض وتسخير الكون لمصلحة هذا الإنسان . وفى ذلك يقول سبحانه وتعالى « هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور » (الملك ١٥) ويقول أيضاً « هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر ، فيه تسيمون ، ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات ، إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون » (النحل ١٠ ، ١١) ويقول جل من قائل « وهو الذى سخر لكم البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون » (النحل ١٤) .

وبجوار إقرار الإسلام للطبيعة المادية للانسان ، وإستجابته لحاجاتها ، فإنه – من جهة أخرى – يقرر أن الإنسان نفحة من روح الله عز وجل ، وهذا مما ينفرد به الإسلام ، إذ يقول سبحانه وتعالى للملائكة « فإذا سويته ونفخت فيه من روحى ، فقعوا له ساجدين » (الحجر ٢٩) ومعنى ذلك أن الإسلام يعترف لهذا الكيان الروحى بما يشبع حاجاته الروحية ، من عقيدة ومثل عليا وقيم إجتماعية ، ويجند الطاقات والقدرات للإصلاح النفسى ، ومحاربة الشرور وإقامة العدل عن طريق إتصاله بالله سبحانه وتعالى ، ومراقبته فى كل أنماطه السلوكية .

وحين يؤكد الإسلام ذلك الكيان الروحى ، فانه لا يسلك سبل المذاهب المثالية المغالية ، تلك التى تقرر أن الجانب الروحى من الإنسان هو الحق كله ، وأن ما عداه باطل وخداع ، الأمر الذى مهد الطريق للغلو والتطرف

فى تلك الجوانب ، وأتاح الفرصه للسعى لمحاربة الجسد ،وشجع على الرهبنة أو المغالاة فى التصوف وإتخاذ الجانب السلبى ، فى الوقت الذى يؤكد فيه الإسلام إرتباط الطاقة الروحية **بالطاقة الجسمية** إرتباطاً موضوعياً . ويطالب الإنسان بأن يكون إيجابياً يمارس مختلف الأنشطة فى الأرض من حراثة وزراعة وتعمير ، لأنه خليفة الله فىالأرض . وبذلك يتحقق التعاون والإنسجام بين مطالب الجسم وشفافية الروح ، فيلتقيان فى وحدة وسلام دون تنافر أو تنابذ .

ومن جهة ثالثة يعترف الإسلام **بالطاقة العقلية** للإنسان كجزء مكمل لهويته ، ومميز لشخصيته . بيد أن الإسلام لا يجعل من هذه الطاقة ترفاً يمارسه الإنسان كما تمارسه الفلاسفة فى أبراجها العاجية . وإنما جعل الإسلام من العقل أمراً واقعياً ، وأداة للعمل ومنهاجاً للوصول إلى اليقين ، ووسيلة للنظر والملاحظة . والتأمل، إستجابة لقوله تعالى « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء » (الأعراف ١٨٥) ويقول سبحانه وتعالى أيضاً « فلينظر الإنسان إلى طعامه ، إن صببنا الماء صبا ، ثم شققنا الأرض شقاً . فأنبتنا منها حبا وقضبا » (عبس ٢٤ — ٢٨) ويقول جل من قائل « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت » (الغاشية ١٧ — ٢٠) وكذلك يقول سبحانه وتعالى «وفى الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل ، صنوان وغير صنوان ، يسقى بماء واحد ، ونفضل بعضها على بعض فى الأكل ، إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » (الرعد ٤) .

ولم يكتف الإسلام بذلك ، وإنما شجع العقل وجعله وسيلة للتفكير بمعناه « العلمى » الذى يستهدف الدقة واليقين ، ووجـه إلى أولئك الذين يعتمدون على الحدث والتخمين أو الظن ، ويستمدون تفكيرهم من السلطة والخرافات والعادات والأعراف والتقاليد العمياء ، وجه إليهم النصح ليعتمدوا فى دراساتهم وبحوثهم الدينية والاجتماعية على الواقع العملى بدلا

من الظن أو التخمين . إذ يقول سبحانه وتعالى « وما لهم من علم إن يتبعون إلا الظن ، وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً » (النجم ٢٨) ويقول: سبحانه وتعالى للذين يستكينون لسلطة العادات والأعراف والتقاليد الجامدة أن إعملوا عقولكم فيما أنتم بصدده . ولا تقولوا كما قال البعض « إن وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون » (الزخرف ٢٣) أو كالذين « قالو ، بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا » (البقرة ١٧٠) . وإذا كانت المقتضيات الأخلاقية فى المناهج الحديثة للبحث العلمى ترفض إستخدام أجهزة التسجيل أثناء الإستبارات (المقابلات العلمية) إلا باذن المبحوث فإن الإسلام ذهب إلى أبعد من ذلك : وإعتبر المسلم مسئولا ، حتى عن السمع والبصر . فقال تعالى فى مجال التثبت ومحاولة الوصول إلى اليقين « ولا تقف ما ليس لك به علم ، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » (الإسراء ٣٦) .

وبذلك رسم الإسلام للفرد منهاجاً لتنمية طاقاته الفكرية ، حيث وضع له بذلك الخطة المثلى للتدبر فى نظام الكون ، والتأمل فى النفس البشرية ، مستهدفاً تدريب الإنسان على أسس البحث العلمى بالأسلوب الإسلامى، وطبعه بطابع الدقة والتنظيم المتمثل فى وحدة الطبيعة وثباتها وإتساقها وتعدد أنواعها ، فإن الكون المادى يقوم على نظام بديع ، ودقة معجزة، تحمل الإنسان على التأمل وتدقيق النظر ، وتنمى فيه حاسة الملاحظة المنهجية والتحليل الموضوعى . وهكذا يوجه الإسلام عقل الإنسان إلى التفكير والتأمل والاستنباط ، ولكنه التأمل المرتبط بالواقع القائم على ملاحظة الظواهر والكشف عن العلاقات التى تربط بينها وتحديد القوانين التى تحكمها ، حتى يمكن التنبؤ بما يمكن أن تكون عليه هذه الظواهر فى المستقبل ، ومن ثم يكون تخطيطه الاجتماعى مستنداً إلى حقائق واقعية . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن لهذا التأمل غاية علمية تتمثل فى إقناع الإنسان بما فى الكون وما فى نفسه من دلائل وآيات تثبت قدرة الله سبحانه وتعالى، وأنه الخالق والصانع والمدبر لكل شيء . وعن طريق هذا المنهاج فى

التفكير الاجتماعى الواقعى يصل الإنسان المسلم إلى الإيمان باللهسبحانه وتعالى عن إقتناع علمى . كما يصل الى فهم الظواهر التى تحيط به فهما علمياً وبعيداً عن الشطحات الفلسفية أو التفكير الخرافى . وتلك هى أسس المنهج العلمى الإسلامى الذى يربط الإنسان بواقعه ولا يجعله ينطلقوراء الخرافات أو القياس المنطقى أو القياس المتتابع ، وما الى ذلك مما تجاوزته مناهج البحث العلمى الحديثة .

ذلك هو التصور الإسلامى للفرد ، وذلك هو مفهوم الإسلام للتكوين الثلاثى لطبائع الفرد من جسم (**الطبيعية المادية**) ومن روح (**الطبيعة المعنوية**) ومن عقل (**الطبيعة الفكرية**) .

ومن خلال ذلك كله يتحدد الفكر الاجتماعى الإسلامى الشمولى للفرد وتصوره للإنسان السوى الذى يعمل كل من جسمه وروحه وعقله فى تكامل وتوازن ، دون توهم وجود نزاع أو صراع بينهما . ذلك أن الإسلام رفض منذ البداية النظرة الثنائية التى تجزىء الإنسان فتجعل منه جسماً من جهة وروحاً من جهة أخرى ، يعلن كل منهما الحرب على الآخر . ورفض أيضاً النظرة الإنفصالية التى تجعل منه جسماً مستقلا (الفلسفة الوجودية) طوراً ، وروحا مستقلة (الرهبنة المسيحية) طوراً آخر ، وعقلا مستقلا (الفلسفة البراجماتية) طوراً ثالثاً . . . رفض الإسلام كل هذا عندما تناول الإنسان من منظور كلى ، أو فى إطار مجالى نظر الى جسمه وروحه وعقله وحياته المادية وحياته الروحية وحياته العقلية . ووجد طريق الإتجاه لهذه جميعاً ، كى تعمل فى تكافل وإتساق. ولا ريب فى ذلك فهى نظرة دين الفطرة الى الإنسان ، نظرة تتناول الذات الإنسانية أو النفس البشرية بدقة وشمول وتكامل وموضوعية ،

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : قواعد البحث الاجتماعى . الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٧٩ صفحة ١٤٧

لتتجه بها الى طريق العمل لخير الإنسان فرداً ومجتمعاً ولتحقق له السعادة أولا وآخراً .

وفى ضوء تلك النظرة المتكاملة للفرد فى إطار ما يحيط به من ظواهر طبيعية واجتماعية : سعى الإسلام الى تغيير الفرد ليتلاءم مع الشكل الجديد للمجتمعات ، تمهيداً للوصول الى المجتمع الإسلامى ذلك أن :

- **الفرد فى الجاهلية كان يحكم السيف فى كل معاملاته وعلاقاته** مع الآخرين دون تحكيم العقل ؛ ولكن الإسلام فرض على كل مسلم أن يرد السيئة بالحسنة . وقد إلتزم الجميع بهذا المبدأ بحيث لم يسجل التاريخ أن فردا مسلماً رد أذى بأذى، بالرغم من أن بعضهم قد تعرض للتعذيب حتى الموت من شدة الأذى فى صدر الدعوة الإسلامية . وظل هذا الوضع قائماً الى أن أذن لهم بالهجرة الى المدينة « **أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير** »(١) .

- **كان الفرد فى الجاهلية - خضوعا لمنطق القوة - يهاجم الآخر فى الطريق** ، فإذا إنتصر عليه أخذ متاعه ومن معه من أهله سواء أكانت زوجته أو إبنته أو أمه أو أولاده . . ولم يكن المنهزم ليشكو من ذلك باعتباره من الأمور الطبيعية يومئذ . . . غير أن الإسلام حرم ذلك ، وأوجب الاحتكام الى قضاة عدول لفض تلك المشكلات على أساس من العدالة الإسلامية ، تطبيقاً لقوله تعالى « **فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما** »(٢) . وتأكيداً لهذا المبدأ السماوى ، وزيادة فى الإيضاح قال الخليفة الأول للمسلمين فى الخطبة التى إفتتح بها خلافته « **الضعيف فيكم قوى عندى حتى آخذ له حقه ، والقوى فيكم ضعيف عندى حتى آخذ الحق منه** » .

---

(١) آية ٣٩ من سورة الحج .   (٢) آية ٦٥ من سورة النساء

– كان الفرد فى الجاهلية يثأر لنفسه ؛ فأوجب الإسلام على الفرد المسلم أن يترك القصاص لأولى الأمر . ذلك أن الفرد كان فى الماضى يثأر لنفسه إذا استطاع ، فإن لم يستطع راح يقوى نفسه من أجل ذلك ، كما هو الحال فى ريفنا المصرى حتى الآن ، فجاء الإسلام ليقول فى دستوره « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى ، الحر بالحر ، والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى ، فمن عفى له عن أخيه شىء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ، فمن إعتدى بعد ذلك ، فله عذاب أليم . ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون »(١) . . وجاء بهذا الدستور أيضاً « . . . إن النفس بالنفس ، والعين بالعين ؛ والأنف بالأنف ، والأذن بالأذن ، والسن بالسن ، والجروح قصاص ، فمن تصدق به فهو كفارة له ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون »(٢) .

ولم يترك القرآن الكريم للمجنى عليه أن يبالغ فى القصاص إستناداً إلى معاونة الله له ، أو أن يظل ضعيفاً عن تنفيذ القصاص ، حيث يقول القرآن الكريم « ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل إنه كان منصوراً(٣) . وإنما من الضرورى أن يكون العقاب مساوياً للإثم « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين ، وأصبر وما صبرك إلا بالله »(٤) . . أى المساواة بين الجريمة والعقاب . ويلاحظ أن الإسلام خضوعاً للمنطق الاجتماعى لم يكن ليمنع القصاص فى مجتمع كان الثأر دستوره الأوحد ، ومن هنا أبقى القصاص وأسنده لأولى الأمر ، وفضل على كل هذا العفو والصفح .

---

(١) الآيتان ١٧٨ ، ١٧٩ من سورة البقرة .

(٢) الآية ٤٥ من سورة ألمائدة . (٣) آية ٣٣ من سورة الإسراء :

(٤) الآيتان ١٢٦ ، ١٢٧ من سورة النحل .

- كانت حياة الفرد فى الجاهلية كلها العهر والإباحية . فقد كانت بعض نساء بنى عامر تطفن حول الكعبة عاريات أو حاسرات . يرددن أشعاراً كلها الإغواء والإثارة . وكان بعض الشباب والرجال يستجيبون لذلك . . فحرم الإسلام ذلك بقوله « يا أيهاالنبى قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جـلابيبهن ، ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين »(١) .

- كانت حياة الفرد فى الجاهلية كلها السلب والنهب والعدوان ، فحرم دستور الإسلام ذلك ، حتى أن المسلم ، كان خوفاً من الله يتمسك بالأمانة ، فقد روى الطبرى أنه لما هبط المسلمون المدائن وجمعوا الغنائم أقبل رجل ومعه حق من الجوهر الفريد . ودفعه إلى صاحب الغنائم فعجب صاحب الغنائم ومن معه من ذلك الحق « العلبة » وقالوا : ما يعدله كل ما جمعنا اليوم . وسألوا الرجل : هل أخذت منه شيئاً ؟ فقال : أما والله لو لا الله ما آتيتكم به . فقالوا : من أنت ؟فأجاب : والله لا أخبركم لتحمدونى . ولكنى أحمد الله وأرضى ثوابه .

- كانت آفاق الفرد فى الجاهلية تتميز بالضيق ، ومن ثم كان كل ما يسمعه عن قوة الدول المجاورة يرهبه أو يسبب له الرعب ، بالرغم مما ينطوى عليه من مبالغات . . . فزوده الإسلام بالإيمان الذى ساعده مع بقية المسلمين على تكوين إمبراطورية مترامية الأطراف . وبالتالى إتسع نطاقه الفكرى ليشمل العالم كله .

- كانت فردية Individuality الفرد خافية وراء الشعور القبلى أو الجمعى بحيث كان يصادق من تصادقه قبيلته ويعادى من يعاديها ، دون أن يكون له حق الاعتراض على شيء ، فقرر الإسلام أن يكون كل فرد مسئولا عن نفسه بقوله تعالى « لا يضركم من ضل إذا إهتديتم »(٢) حتى

---

(١) آية ٥٨ من سورة الأحزاب. (٢) آية ١٠٥ من سورة المائدة .

ولو كان من ضل هذا أبا أو أما أو أخا أو رئيسا للقبيلة أو للدولة تطبيقا لقوله تعالى « **وإن جاهداك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم ، فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفاً**(١) وهنا نجد القرآن الكريم حريص على الروابط الاجتماعية بين الأبناء والآباء — وصاحبهما فى الدنيا معروفاً — مع حرصة على أن تكون للفرد ذاته « فرديته » الاجتماعية المسئولة .

— **كانت حياة الفرد فى الجاهلية كلها الأنانية وفضل الإسلام عليها الإيثار** ، بمعنى أن على الفرد أن يوسع دائرة شعوره الاجتماعى بحياة الآخرين فلا يموت من التخمة وجاره جائع ، ولا يرفل فى الحرير وجاره عارى... لقوله « قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم ، وإخوانكم ، وأزواجكم ، وعشيرتكم ، وأموال إقترفتموها ، وتجارة تخشون كسادها ، ومساكن ترضونها ، أحب إليكم من الله ورسوله ، وجهاد فى سبيله ، فتربصوا حتى يأتى الله بأمره »(٢) فهذه الآية تقضى على كل فرد مسلم أن يعيش لأهله وذوى قرباه أكثر مما يعيش لنفسه . . . بل ويؤثرهم على نفسه لقوله تعالى « ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة » .

— **كانت حياة الفرد فى الجاهلية كلها الوثنية فحرمها دستور الإسلام وفضل** عليها الوحدانية فقد كان الفرد قبل الإسلام يسجد لغير الله ويعبد اللاة والعزى ومناة الثالثة الأخرى ، فحرم الإسلام ذلك وفضل عليها الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله . ولما كان التدين كظاهرة اجتماعية لا يخلو منه مجتمع ، فإن الفرد كان ينتقل من دين مادى إلى آخر مادى يتصور أنه أكثر نفعاً . . ولكن القرآن الكريم أخذ بالفرد من عالم الماديات إلى عالم الروحانيات . ويؤكد ذلك قوله تعالى على لسان إبراهيم « **فلما رأى القمر بازغا ، قال هذا ربى ، فلما أفل . قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة . قال هذا ربى ،**

---

(١) آية ١٥ من سورة لقمان .

(٢) آية ٢٤ من سورة التوبة .

هذا أكبر . . . »(١) . وبذلك لم يعد الفرد يبتغي من وراء عبادته المنفعة العاجلة . ولم يقنع بأن ضوء الشمس وحرارتها كافيان لجعل الشمس إلها يعبد . . فما بذلك بحجر ينحته بيده وينصبه بقواه . وإنما أصبح الفرد يعبد إلها يقول للشيء كن فيكون .

– كانت حياة الفرد الرجل في بعض القبائل تقوم على إمتهان المرأة أو على الأقل عدم مساواتها بالرجل فقرر لها الإسلام حقوقاً مساوية لحقوق الرجل ، قبل أن تحقق لها أوربا بعض هذه المساواة بثلاثة عشر قرنا من الزمان ، بمعنى أن الإسلام نقلها من متاع يورث إلى إنسان يرث . بحيث تأخذ من تركة زوجها وذويها نصيباً مفروضاً ، وتقف مع باقي الوارثين على قدم المساواة . فقد شاع في الجاهلية أن البنت لا ترث من أبيها ، كما لا ترث الزوجة من زوجها . ولا الأم من إبنها .. فقد كانت قاعدة الميراث أن يرث – فقط – من حمل السيف وطعن بالرمح وزاد عن حمى القبيلة . ومن ثم لم تكن المرأة ترث .

ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل كان من حق الوارث أن يرث أرملة الموروث أيضاً . بأن يذهب إليها بعد موت زوجها . ويلقي عليها رداءه ، وحينئذ يكون له أن يتزوجها أو يزوجها من غيره ويقبض مهرها . . . وقد أدى ذلك إلى إعتبار إنجاب البنات كارثة تتطلب البكاء والنواح . ودرءاً لتلك الكارثة إتجه بعض العرب في الجاهلية إلى وأد البنات ، بمعنى أن يحمل العربي إبنته ويحفر لها ويئدها دون ذنب جنته أو جريرة إقترفتها ... إلا الخوف من العار الذى قد تجلبه . وقد حرم الإسلام ذلك بقوله تعالى « وإذا الموؤدة سئلت بأي ذنب قتلت »(٢) . كما حرم ميراث المرأة بقوله تعالى « لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها »(٣) .

---

(١) الآيتان ٧٧ من سورة الأنعام .

(٢) الآيتان ٨ ، ٩ من سورة التكوير : (٣) آية ١٩ من سورة النساء .

ومن جهة أخرى لم يكن الغرض من الزواج هو المعاشرة الزوجية بالمعنى الاجتماعي المفهوم « **هن لباس لكم وأنتم لباس لهن** »(١) . وإنما كانت المرأة مجرد «وعاء» للمتعة وإنجاب الأطفال ، بحيث كانت المرأة غير الحائزة لتلك الخصائص ، أى المرأة العاقر يدعها زوجها لغيره ، حتى اذا حملت إستردها زوجها ونسب حملها اليه ، وهو الأسلوب الذى كان يعرف بإسم « نكاح الإستبضاع » . وقد حرم الإسلام ذلك الأسلوب الذى يغير من الطبيعة الاجتماعية للمرأة ، لما فيه من مخاز وعيوب. وهاجم القرآن الكريم وأد البنات وجعله من الجرائم القاسية ،وحدد الإسلام عدد الزوجات ، بعد أن كان مطلقا ، وآثر الزوجة الواحدة اذا خيف عدم العدل .

— **كان الفرد فى الجاهلية يعانى من إجحاف النظام الطبقى السائد ،** فقد كانت القبائل تتفاوت تبعاً الدم والنسب .. ولكن الإسلام أرجع التفاوت لعامل مكتسب وهو التقوى والعمل الصالح ، تطبيقا لقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا. ان أكرمكم عند الله أتقاكم »(٢) .وزاد الأمر وضوحاً وتأكيداً بحديث الرسول عليه الصلاة والسلام « **أيها الناس إن ربكم واحد . كلكم لآدم وآدم من تراب ، لا فضل لعربى على عجمى ، ولا لعجمى على عربى ، ولا لأحمر على أسود ، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى(٣)»** . وهكذا لم يعد هناك فرد أفضل من الآخر لمجرد إنتمائه إلى طبقة معينة أو لأى عامل خلقى ، وإنما التفضيل يأتيه من إلتزامه بتقوى الله ، أى من عامل مكتسب متاح لمن يشاء .

وهكذا نجد الإسلام قد سبق الثقافة الغربية المعاصرة بأن جعل الإنسان محور الإهتمام . وإذا كانت الثقافة الغربية المعاصرة تنظر إلى ما يجعل الإنسان

---

(١) آية ١٨٧ من سورة البقرة . (٢) آية ١٣ من سورة الحجرات .

(٣) رواه أحمد فى مسنده .

إنساناً فى الواقع الدنيوى فحسب . فإن الفكر الاجتماعى الإسلامى ينفرد بنقطتين : وهما أنه لابد من مجاوزة الواقع الدنيوى إلى ما قبله وإلى مابعده. فالإسلام يرسم للإنسان خريطة أوسع من تلك التى يتصورها مفكرو العصر ضيقة وغير متكاملة . فالفكر الاجتماعى الإسلامى مع مفكرى الغرب فى الرقعة التى حصروا أنفسهم فيها. ولكنه أضاف إليها سابقة وأخرى لاحقة . أما الأولى فهى خاصة بالذى خلق الإنسان ، وأما الثانية فهى خاصة باليوم الآخر أو يوم الحساب وذلك هو البعد الأخلاقى الذى يضيفه الفكر الاجتماعى الإسلامى ويتميز به على غيره .

وإذا نحن أخذنا هذا المبدأ الأخلاقى ؛وأضفنا إليه الثقافة المستمدة من الفكر الاجتماعى المعاصر . فكأننا نقول بعبارة أخرى أنه لابد من أن نضيف **مبدأ الإرادة** إلى جانب **مبدأ العقل** – **أو** – **مبدأ الوجدان** على إعتبار أن الثقافة المعاصرة أهم أضلاعها .

(ا) العقل متمثلا فى العلوم والصناعة والأجهزة العلمية القائمة والمتصورة .

(ب) الوجدان الذى يتبدى عندهم من الفنون التعبيرية والتشكيلية .

(ج) والإرادة وهى بادية عندهم فى الفلسفة الوجودية ، ولكن على صورة تختلف عما هو قائم فى الإسلام .

فالإرادة فى الفكر الاجتماعى الغربى مسئولة ، ولكننا نتساءل : مسئولة أمام من ؟ . . . إنها مسئولة أمام الإنسان نفسه فحسب . بينما الفكر الاجتماعى الإسلامى يجعل هذه الإرادة أو الجماعية مسئولة أمام الله يوم الحساب .

وعلى ذلك فإذا نجح المفكرون الاجتماعيون المسلمون فى التوفيق بين مقومات الحضارة العربية ومقومات الشخصية الإسلامية العربية بالصورة التى أوضحناها هنا ، نكون قد أنتجنا فكراً إجتماعياً إسلامياً جديداً،

ولكن على نفس الطريقة التى أنتج بها أسلافنا فكرهم الاجتماعى الإسلامى فى عصرهم . وليس ذلك بمستحيل . ذلك أننا إذا تلفتنا حولنا على صعيد الفكر الاجتماعى العالمى ، نجد أربع إتجاهات فكرية رئيسية تتقاسم العالم الغربى :

– المادية الجدلية فى الشرق الأوروبى والآسيوى .
– الوجودية فى غرب أوروبا .
– التحليلية أو الوضعية المنطقية فى الشمال الغربى من أوروبا .
– والبراجماتية فى الولايات المتحدة الأمريكية .

وكل من هذه الاتجاهات الأربع يكمل الآخر ، بمعنى أن كلا منها قد إختار سؤالا رئيسياً يسعى للإجابة عليه ، مع ملاحظة أن هذه الأسئلة الأربعة لا تتناقض ولا تتداخل مع بعضها البعض . . . والسؤال الذى نقترحه للإتجاه الجديد فى الفكر الاجتماعى الإسلامى ، **محاولة التوفيق بين العقل والنقل** . وهى محاولة سبقنا إليها : الكندى ، وابن سينا ، والغزالى والرازى ، وابن رشد ، وابن خلدون . . . وكانوا يقصدون بذلك التوفيق بين ما قالته اليونان بصفة خاصة فى فلسفتهم ، وما نزلت به العقيدة الإسلامية من شرائع وعقائد . تلك هى الوقفة التى ينبغى أن نقفها وأن تكون هى مرتكز النظرة. ومن ثم تصبح مهمتنا الأولى أيضاً هى « **العملية التوفيقية** » وهى عملية لم يصبح طرفها مفكرو اليونان وحدهم أو الهند أو فارس . . . وإنما أصبح طرفها الخارجى فى أيامنا هذه هو الغرب كله .. .– أو أوروبا وأمريكا – بما فيهما من علوم وصناعة وفنون وأشكال جديدة فى الأدب والنظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وما إلى ذلك من مقومات الفكر الاجتماعى الجديد . هذا من جهة ومن جهة أخرى ، فإن إسلامنا بما يحمل من شرائع وعقائد ، بالإضافة إلى اللغة وفروعها ، والى التذوق الفنى ، سواء أكان ذلك شعرا أو تصويراً أو عمارة أو غير ذلك من مقومات الشخصية الإسلامية لايزال

كما هو منذ ألف وأربعمائة عام . ونحن لا نرى . ولا نملك تغييراً في الأصول الدينية ، وإنما تطويراً لفهمنا لهذه الأصول ، بما يتفق مع الحياة الاجتماعية الحديثة . وبذلك نكون قد أخذنا بيد الفرد المسلم المعاصر الى الطريق المستقيم .

ثانياً : المجتمع فى الفكر الاجتماعى الإسلامى :

ينظر الإســـلام الى المجتمع على أنه جسم واحد ، يتكون من أعضاء مختلفة الوظائف ، ولكنها تحس بإحساس واحد ، وتتعاون كلها على جانب المنفعة ودفع الضرر . حيث يقول الرسول عليه الصلاة والسلام « **مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا إشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى** » واذا تجاوزنا عن كلمة « **جسد** » فى هذا الحديث . فإنه يبقى لنا بعد ذلك تعبيراً جماعياً يتميز بنبض الحياة عن مجموع أفراد المجتمع . أو عن المجتمع . ويضيف عليه الصلاة والسلام الى ذلك قوله « والذى نفسى بيده لا يؤمن عبد حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » وتلك هى أعلى مراتب الأخوة الاجتماعية فى المجتمعات . وعلى ذلك يمكن تعريف المجتمع فى التصور الإسلامى بأنه « « **أسره كبيرة تتشكل من هيئة تعاونية** يشعر كل فرد فيها بمشاعر أخيه . ويشاركه فى السراء والضراء ، فى الفقر والغنى . فى الحقوق والواجبات ، وتقوم هذه الهيئة التعاونية على ركيزة الحب المتبادل ، حيث يضع كل إنسان نفسه موضع الآخر ، فيحب لهذا الإنسان ما يحب لنفسه . ويتمنى له ما يتمنى لشخصه ، ويخضعون جميعاً فى كل ذلك لتشريعات سماوية واحدة . ولما يضعونه لأنفسهم من نظم وتشريعات أرضية» وهذا يعنى أن حب المجتمع ممثلا فى مختلف جماعاته ، والإخلاص له والإيمان بأهدافه شرط لا يكمل الإيمان بدونه . ومن خلال هذا المبدأ يحدد الإسلام **العلاقة بين الفرد والمجتمع** تحديداً يقوم على أن الفرد فى طفولته وصباه يحتاج الى المجتمع . ومن واجبات المجتمع — والحالة هذه — أن يوفر لهذا الفرد كل ألوان التربية ومختلف حاجاته

لاجتماعية والنفسية والبيولوجية ، حتى إذا شب يصبح عضواً فى الهيئة التعاونية للمجتمع ، شأنه شأن غيره من الناس ، ويخضع معهم لما يخضعون له من عادات وأعراف وتقاليد وما الى ذلك من الظواهر الاجتماعية . وبعبارة أخرى فإن العلاقة بين الفرد والمجتمع تقوم على التعاون وتبادل المنافع ، فالمجتمع يعين الصغير على الحياة ، وهذا الصغير عندما يكبر يعين المجتمع على الإستمرار ، مع ملاحظة أن المجتمع هو أستاذ الفرد وصاحب المدرسة التى يتعلم فيها هذا الفرد ، وهو الذى يخطط له كل المناهج التربوية فى ضوء الشريعة الإسلامية .

والإسلام ينظر الى الفرد نظرة مزدوجة ، فهو فرد مستقل من ناحية ، وهو عضو فى المجتمع من ناحية أخرى ، بمعنى أن علاقة الإنسان الفرد بالله علاقة مباشرة ، يقوم الفرد من خلالها بالتقرب الى الله فرداً مستقلا ، يناجيه ويتعبده طوال حياته ، ثم يلقى الله يوم البعث فرداً مستقلا — أيضاً — ومسئولا عن أعماله ، حيث يحاسب على كل صغيرة وكبيرة أحصيت عليه .

وفى هذا يقول سبحانه وتعالى « **وكلهم آتية يوم القيامة فرداً** » (مريم ٩٥) ويقول أيضاً « كل نفس بما كسبت رهينة » (المدثر ٣٨) ويقول كذلك « ولا تزر وازرة وزر أخرى » (فاطر ١٨) وإنطلاقاً من هذه الصلة المباشرة بالله تعالى يتحدد الأساس الذى تقوم عليه الفردية المستقلة فى الإسلام — كما حددناها من قبل — ذلك أن هذه الفردية تنسحب — أيضاً — على كل أمور الحياة الاجتماعية ، حيث يصبح كل فرد مكلفاً — من الناحية الاجتماعية — بأن يحارب المنكر ، وأن يتبنى القضايا العامة ، ويسهم فى ترشيد سلوك الأفراد فى المجتمع حاكمين ومحكومين للمساعدة والتعاون فى إقامة حكم راشد ، ينفذ الشريعة الإسلامية ويسير على المنهج الإلهى . ومعنى ذلك أن دور الفرد فى المجتمع ليس دوراً سلبياً ، وإنما هو دور إيجابى ، حيث يلزمه الإسلام

ويوجب عليه محاسبة الحاكم لمنع الإنحراف عن طريق العدل والصواب والحق . . . وتلك هى الإيجابية الإسلامية المتفاعلة مع واقع الحياة الاجتماعية والتى تتفق مع قوله صلى الله عليه وسلم« **كلكم راع ، وكل راع مسئول عن رعيته** » وقوله أيضاً « **من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبة ، وذلك أضعف الإيمان** » .

وللفرد أن يعمل ، ومن ثم فإنه يكسب ، ومع الكسب يجيز الإسلام للفرد **حق الملكية الفردية** ، وهنا يؤكد الإسلام — مرة أخرى — الذاتية المستقلة للفرد المسلم ، والمتمتعة بالحرية من الناحية الاقتصادية وإذا لم تتحقق هذه الملكية لسبب أو لآخر ، فإن الإسلام يتابع تحقيقها عن طريق إلزام الدولة بكفالة الفرد وحمايته من الضياع بالطريقة التى يراها . والفرد فى هذه الحالة لا يستجدى ولا يطلب إحساناً ، وإنما يستمتع بحق أوجبه الله سبحانه وتعالى على الدولة من ماله الذى استخلفه فيه خالقه . وهكذا تبرز لنا فى وضوح الفردية الإسلامية التى لا تختفى — كما كانت — وراء الشعور القبلى أو الجمعى ، كما تبرز العلاقة بين الفرد والمجتمع .

وبالنسبة لعلاقة المجتمع بالفرد ، فإن المجتمع بوصفه هيئة إعتبارية ، فإن له شخصيته المستقلة كذلك عن الفرد ، وله كيانه الإيجابى . فكما أن على الفرد واجبات محددة ، وهو مسئول عنها ذاتياً كفرد مستقل فإن الإسلام ألقى على المجتمع تبعات تؤكد ذاتية الجماعة المترابطة ، فالمجتمع مكلف — كجماعة من الأفراد — بإقامة شريعة الله وتنفيذها. وفى هذا يقول سبحانه وتعالى « **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** » (آل عمران ١٠٤) وهذه الأمة التى يشير إليها سبحانه وتعالى بقوله « **وأمرهم شورى بينهم** » (الشورى ٣٨) وكذلك هى التى يوجه النبى عليه الصلاة والسلام إلى ضرورة مشاورتها بقوله « **وشاورهم فى الأمر** » وأيضاً هى التى يخاطبها الله

سبحانه وتعالى فى كثير من الآيات القرآنية الكريمة ، حيث يضع لها الأحكام والقوانين والحدود . ولا سيما عندما يكون الأمر شريعة بقولة تعالى :

– « **يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم** » (البقرة ١٨٣) .

– « **يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى** » (البقرة ١٧٨) .

– « **يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل** » (النساء ٢٩) .

وهذه الأمة هى التى يخاطبها الله ليرسم لها طرائق الإرشاد والتوجيه؛ ولا سيما فى الأمور التربوية بقوله سبحانه وتعالى « **واعتصموا بحبل الله جميعاً ، ولا تفرقوا** » (آل عمران ١٠٣) وكذلك قوله تعالى : « **وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الاثم والعدوان** » (المائدة ٢) .

هذا المجتمع أو هذه الأمة المؤمنة بما تنطوى عليه من أفراد يؤمنون بالله وبرسله وبكتبه يمنحها الإسلام حق الهيمنة والسلطة ، بما يكفل التوازن بين حاجات الفرد ومتطلبات المجتمع ، فى ظلال العدل والأمن من أجل تحقيق الرفاهية الاجتماعية للفرد وللمجتمع على السواء . وهنا يعطى الإسلام السلطة للشعب كله. وهذه السلطة تمارس عن طريق أولى الأمر ، وهؤلاء يصبح من واجبهم تقويم أى إنحراف قد يقع من الفرد منفرداً أو من الأفراد مجتمعين . وما دامت جماعة أولى الأمر قائمة بواجب الإستخلاف عن الله فى الحكم ، فلا يوجد ما يشجعها على الإستغلال والإستبداد والدكتاتورية ، فهى تنفذ فى جميع الأحوال شريعة الله المنزلة لصالح الفرد والمجتمع على السواء . وهى – بهذا الوصف – تعتبر

الهيئة الشرعية المنوط بها رعاية شئون الدولة من مختلف النواحى الاجتماعية والإقتصادية والسياسية . . . وكذلك هى المسئولة عن توفير متطلبات الدفاع عن أرض الوطن الإسلامى وشريعته ، والمسئولة – أيضاً – عن إدارة شئون رؤوس الأموال الاجتماعية والاقتصادية وحسن التصرف فيها والمسئولة – كذلك – عن توفير نظم الضمان والتأمين الاجتماعى للأفراد الضعفاء والمرضى والفقراء المحتاجين للمساعدات الاجتماعية . . . وأن تقوم بكل ذلك على هدى من شريعة الله ومنهاجه الذى رسمه فى القرآن الكريم وفى السنة النبوية المطهرة .

وعلى ذلك فإن المجتمع كما تصوره تعاليم الإسلام عبارة عن هيئة تتوازن فيها شخصية الفرد وشخصية المجتمع على نمط نظرية الأوانى المستطرقة ، حيث تعمل كلها فى تساند كالبنيان يشد بعضه بعضاً . وبالنسبة لعلاقة الفرد داخل هذا المجتمع ، فهى تقوم على المساواة النسبية لوجود فروق بين الأفراد من حيث العلم والخبرة والعمر والمهارة ، كما تقوم على المساواة الدينية ، ومحك التفرقة بين المسلم والمسلم هو « **التقوى** » نعم التقوى وحدها هى مقياس التفاضل بين المسلم الصالح والمسلم غير الصالح. لأن التقى هو الذى يرعى حقوق الله وحقوق المجتمع وحقوق الفرد . وفى هذا يقول سبحانه وتعالى : « **« يا ايها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم »** (الحجرات ١٣) وتلك هى الملامح العامة لشخصية المجتمع الإسلامى.

هذا ولم ينشأ المجتمع الإسلامى فى صورته الأولى فى مكة ، وإنما بدأت فى مكة عملية تكوين الفرد المسلم الملائم لهذا المجتمع كما أوضحنا ذلك فى الفقرة السابقة . عل حين أن تكوين المجتمع الإسلامى قد تم فى يثرب ، ففى هذه المدينة وجد الرسول صلوات الله وسلامه عليه الطوائف التالية :

- المهاجرون ، وهم الذين فروا بدينهم من مكة إلى يثرب .

- الأنصار ، وهم الذين دخلوا الإسلام من سكان يثرب .

- اليهود ، وهم بقية من بنى إسرائيل ، مع من إعتنق اليهودية من العرب .

وكانت هذه الطوائف - باستثناء المهاجرين - تتكون من جماعات متنابذة متشاحنة ، كما كان بعضها من عبدة الأصنام ، وبعضها من أتباع اليهودية . . الخ . وكان الإسلام يرمى إلى صهر هذه الجماعات فى بوتقة تحيلها إلى جماعة إسلامية جديدة ، عناصرها الأفراد بالصورة التى أوضحناها من قبل . . جماعة إسلامية جديدة تحل محل جماعات الأوس ، والخزرج ، بنى عبد مناف ، بنى أمية ، وبنى إسرائيل . . وغير ذلك . وتكون هى الجماعة الإسلامية التى ينتمى إليها المسلمون من يثرب أياً كانت قبائلهم وأياً كانت ديارهم . وعلى أن يعقب ذلك ربط هذه الجماعة الإسلامية بالجماعات غير الإسلامية التى تعيش معهم لتكوين المجتمع الإسلامى . ومن هنا فإن المجتمع الإسلامى المنشود هو المجتمع الذى تسوده روح الإسلام ويتعاون أعضاؤه وجماعاته أياً كانت دياناتهم فيما يحقق الخير للجميع.

هذا وكانت المراحل البنائية لتكوين هذا المجتمع وهى :

(ا) **أن يصبح للجماعة الإسلامية الجديدة ، منتدى أو ملتقى** لا ينتمى إلى أى من الجماعات أو الطوائف السابقة ، لكى يلتقى فيه أفراد الجماعة الإسلامية الجديدة . وكان هذا المكان هو « **المسجد** » فهو مؤسسة اجتماعية إبتكرها الإسلام لكى تكون بيتا للجميع ، وبيتا للتشاور والقضاء ، وللتجارة . . . بل وللسمر أيضاً ... كما يتاح للأفراد فيه الإلتفاف حول الرسول ثم حول علماء الدين . . للوقوف على مبادىء الدين الإسلامى . . . الخ .

وبذلك أصبح هذا المسجد عبارة عن مدرسة أو بوتقة تعاد فيها صياغة

الأفراد تمهيداً لإعادة تكوين أفراد الطوائف السابقة فى شكل جماعة بالخصائص التى حددناها من قبل .

(ب) أن تقوم العلاقات بين الجماعة الإسلامية على المؤاخاة فليست المؤاخاة التى جاء بها الإسلام بين الأوس والخزرج فحسب ، وانما أوجبها الرسول على المهاجر والمهاجر، الأنصارى والأنصارى ، المهاجر والأنصارى ، وبين الأوسى والخزرجى بالرغم مما كانت بينهم من حروب لم تندمل جراحها بعد . . . بل وآخى الرسول الكريم بين رءوس بعض القبائل العربية وبين بعض الموالى والعبيد . فكانت دعوة الرسول الكريم أن يتآخى المسلمون فى أخوين أخوين فكان هو وعلى بن أبى طالب أخوين ، وكان أبو بكر وخارجه أخوين وكان عمر بن الخطاب وعتبان بن مالك الخزرجى أخوين وكان جعفر بن أبى طالب ومعاذ بن جبل أخوين . وكان بلال وأبو رويحة عبد الله أخوين وكان أبو عبيدة بن الجراح وسعد بن معاذ ، أخوين وكان الزبير بن العوام وعبد الله بن مسعود أخوين ، وكان سلمان الفارسى وأبو الدرداء أخوين... وتآخى عدد كبير من المهاجرين بأفراد من الأنصار ، وجعل الرسول الكريم لهذا الإخاء حكم إخاء الدم(١) . وكان ذلك تطبيقا لقوله تعالى « إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله ، والذين آووا ونصروا ، أولئك بعضهم أولياء بعض»(٢) وأيضاً قوله تعالى « إنما المؤمنون إخوة(٣) وكلمة المؤمن ، تشمل كل من يؤمن بالله واليوم الآخر من المسلمين وغيرهم وبذلك فإن كلمة « الإخوة » هنا تعنى المودة الشاملة بين أفراد الجماعة الإسلامية أو « تعنى التواد وشمول الدعوة (٤) .

---

(١) ابن هشام جـ ٢ ص ١٩

(٢) آية ٧٢ من سورة الأنفال .

(٣) آية ١٠ من سورة الحجرات .

(٤) الروض الأنف جـ ٢ ص ٢

وبهذه المؤاخاة ، إنصهرت هذه الطوائف بأفرادها وجماعاتها فى بوتقة الإسلام . وتألفت منها جماعة إسلامية جديدة متحابة متعاونة ، يربطها رباط التوحيد ، وتقوى بينها مواثيق الحب والتعاطف . ومن هنا فقد نسى كل من هؤلاء جده الأقرب ونزعاته الجاهلية ، وتطلعوا الى النسب السامى وهو العلاقة الإسلامية والرباط الدينى المتين... وكان ذلك كله بفضل الدين الجديد « **واذكروا نعمة الله عليكم ، إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا (١)** » .

ثالثاً : النظام الاجتماعى فى الفكر الاجتماعى الإسلامى :

إذا كانت « **مكة** » هى المجال الإسلامى الذى تم فيه تشكيل الأفراد المسلمين ، وبرز فيه تماسكهم كجماعة فإن المدينة المنورة (**يثرب**) كانت القاعدة التى قامت فيها الدولة الإسلامية الأولى ، وظهرت فيها الفروق بين أدوار وتخصصات الأفرد رجالا ونساء ، وإنطلق منها المسلمون والمسلمات يشيدون حضارة لها أصالتها وملامحها ، ولها أسلوبها فى الإستفادة من الحضارات السابقة عليها والمعاصرة لها ، كما أن لها إضافاتها وإسهاماتها الخصبة إلى التراث الإسلامى الإنسانى العالمى . وإذا كان دور المرأة فى مكة قاصراً على المشاركة فى تحمل مسئوليات الدعوة ، حيث كان الإسلام — وهو يعرض نفسه على مكه ومن حولها — لا يوفر المجال فى هذه المرحلة لظهور وظائف المجتمع وتنوعها ، وبالتالى إلى ظهور تخصصات فى هذه المجالات ، فإن الأمر فى المدينة كان على غير ذلك :

لقد كان على الإسلام فى المدينة أن يتابع تكوين الأفراد ، وأن يخضع الحياة فى الأسرة لقواعد محددة ، وأن ينظم العلاقات الداخلية بين أفرادها ، والخارجية مع المجتمع . وهو فى تنظيم هذه العلاقات يعنى بها **أفقيا ورأسياً** .. بين أجيال الأسرة المتتابعة وبين أفراد الجيل الواحد .

---

(١) آية ١٠٣ من سورة آل عمران .

وهو فى المجتمع يعنى بمختلف مجالات الحياة فيه ، سياسياً وإقتصادياً وإجتماعياً وثقافياً وعسكرياً ... ومن هنا كان من الضرورى – وقد أصبحت للدولة الإسلامية علاقات مع الدول الأخرى المجاورة – أن يكون للدولة نظام اجتماعى . فما هو هذا النظام فى ضوء الفكر الاجتماعى الإسلامى ؟ وما هى القواعد التى وضعها الرسول عليه الصلاة والسلام وإستمدها من النظام الاجتماعى للدولة الإسلامية الناشئة حينئذ ؟

نعم لقد أقام الإسلام الحياة الاجتماعية فى المجتمع الإسلامى على أساس نظام اجتماعى يترجم عن الفكر الإجتماعى بصدق ودقة . فقد أقام الإسلام المجتمع على أساس من المحبة المتبادلة ، ونظر إلى الفرد على أنه ذو طبيعة بشرية ، ولكنه – بالإضافة إلى ذلك – مزود بالإراده و العبادة ، فمنحه الحريه فى أجمل صورها ، ألا وهى الحرية التى تبعد به عن الفوضى وتجعل للمجتمع حسابه وللمجتمعات الأخرى حسابها أيضا ، وقبل ذلك للأهداف العليا للدين حسابها كذلك .

ذلك أن الإسلام قرر **مبدأ التبعة الفردية** ، كما قرر إلى جانبها **مبدأ التبعة الجماعية** .. وفى ظلال هذين المبدأين تتاح الفرصة لبروز فلسفة التضامن والتكافل الاجتماعى ، التى تعتبر السمة المميزة للنظام الاجتماعى الإسلامى . والإسلام حين يقرر مبدأ التكافل الاجتماعى فإنه يرتفع إلى قمة **الهدف فى التوفيق بين المصلحتين الفردية والجماعية** ذلك أن الفرد مكلف فى ظل التكافل الاجتماعى بإحسان عمله ، وإحسان العمل عبادة ، لأن ثمرة العمل الذى يقوم به الفرد تعود بالفائدة على الفرد أولا ، ثم على المجتمع ثانية ، وفى هذا – أو من أجل هذا – قال عليه الصلاة والسلام « **إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه** » . وفى مقابل ذلك جعل الإسلام لكل فرد حق العمل على المجتمع – أو على الحكومة النائبة عن المجتمع فى إدارة شئونه – فالتكافل الاجتماعى فى الإسلام ليس من نظم الإحسان أو الصدقات فى أصله ، وإنما هو نظام إعداد وإنتاج تنشأ عنهما الكفاية

الذاتية أولا وقبل كل شيء (١) . وفى هذا يقول سبحانه وتعالى « **وقل إعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون** » (براءة — ٥) .

وقد مثل الرسول عليه الصلاة والسلام لهذا التكامل والتساند المتبادل بين الفرد والجماعة لصالح الناس بعضهم بعضاً ، مثل له بصورة السفينة التى تمخر عباب البحر ، وقد إستقلها الراكبون ، فهم مسئولون جميعاً عن سلامتها . فإذا أحدث واحد منهم ثقبا فيها بدعوى الحرية الفردية هلك الجميع . وهنا يقول عليه الصلاة والسلام « **مثل القائم على حدود الله والواقع فيها** كمثل قوم إستهموا فى سفينة ، فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها ، فكان الذين فى أسفلها إذا مروا على من فوقهم ، قالوا : لو أنا خرقنا فى نصيبنا خرقاً ، ولم نؤذ من فوقنا . . فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا ، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً » وفى هذا يقول سبحانه وتعالى « **وأتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة** » (الأنفال ٢٥) ومن هنا فإن التكافل الاجتماعى من أهم مقومات النظام الاجتماعى الإسلامى ، إنطلاقاً من نظريته فى وحدة الأهداف الكبرى للفرد وللمجتمع ، وتأكيدا لضرورة التناسق والتساند فى الحياة الاجتماعية وتكاملها ، ومنعا للتناقص بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع فى مختلف أشكالها وأنماطهـــا .

ومن القواعد التى يقوم عليها النظام الاجتماعى فى ضوء الفكر الاجتماعى الإسلامى ما يلى :

١ — التفكر والتدبر فى الكون وظواهره :

وتلك القاعدة تعبر عن إهتمام الفكر الاجتماعى الإسلامى بالجوانب العلمية ، حيث يوجه القرآن الكريم الإنسان إلى النظر فى الكون وظواهره ،

---

(١) الأستاذ سيد قطب : دراسات إسلامية ، دار الشروق ، بيروت ، صفحة ٦٨

وفى عناصر تركيبه ؛ وفى ترتيبه ونظامه ، وفى حركته وسكونه ، للعلم بما فى الأرض وما فى البحار وما فى الفضاء، لتنشئة الفرد من الناحية الاجتماعية على الأسس العلمية من جانب ، ولإعتبار العلم من القواعد الأساسية التى يقوم عليها المجتمع من جانب آخر ، حيث يقول سبحانه وتعالى « **وترى الأرض هامدة ، فإذا أنزلنا عليها الماء إهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج** » (الحج ٥) ويقول أيضاً « **والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل شيء موزون ، وجعلنا لكم فيها معايش، ومن لستم له برازقين** (الحجر ١٩) كما يتحدث القرآن الكريم عن الليل والنهار والشمس والقمر فيقول جل شأنه « **وآية لهم الليل نسلخ منه النهار ، فإذا هم مظلمون ، والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم . والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم ، لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون** » (يس ٣٧ — ٣٩) ولا يكتفى الإسلام بذلك ، وإنما يوجه نظر الإنسان إلى مافى الكون من حركة وتبدل وما تتسم به الطبيعة من أحداث ومشاهد ، وكأنه يريد أن يوقف الإنسان أمام هذا المسرح الكبير الواسع ليبصره بما فيه من أسرار ، وما يحويه من منافع لقوله تعالى :

— « **ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع فى الأرض ، ثم يخرج به زرعا مختلفاً ألوانه ، ثم يهيج فتراه مصفرا ، ثم يجعله حطاما ، إن فى ذلك لذكرى لأولى الألباب** » (الزمر ٢١) ويقول أيضاً .

— « **خلق السموات والأرض بالحق تعالى عما يشركون . خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم . والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون ، ولكم فيها جمال حين تريحون ، وحين تسرحون ، وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس ، إن ربكم لرءوف رحيم ، والخيل والحمير والبغال لتركبوها وزينة ويخلق مالا تعلمون** » (النحل ٣ — ٨) ويقول أيضاً .

— « وألقى فى الأرض رواسى أن تميد بكم، وأنهاراً وسبلا لعلكم تهتدون ، وعلامات وبالنجم هم يهتدون ، أفمن يخلق كمن لا يخلق ، أفلا تذكرون » (النحل ١٥ — ١٧) .

أما الإنسان ، أى الإنسان المفكر فهو يفكر فى الكون وفى تعاقب الليل والنهار إستجابة لتوجيهات القرآن الكريم ، مثلما فعل إبن خلدون وتوصل إلى ضرورة إخضاع الظواهر الاجتماعية باعتبارها من مجموع ظواهر الكون إل قوانين وقواعد ثابتة ، تلك الفكرة التى هدته إلى ضرورة إبتكار علم جديد وهو علم الاجتماع للكشف عن العلاقات القائمة بين الظواهر الاجتماعية وعن القوانين التى تحكمها . . . الخ . وقد يتجه الإنسان مثلما فعل كثير من المفكرين الاجتماعيين المسلمين مثل الغزالى وغيره إلى التفكير فى الإنسان داخل هذا الكون إستجابة لتوجية الإسلام للإنسان للتأمل فى نفسه وتركيبها وما تنطوى عليه من الأسرار التى يعجز العامة عن إدراكها .

وفى هـــذا يقول سبحانه وتعالى « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » (الزاريات ٢١) ويقول أيضاً « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما ، فكسونا العظام لحماً ، ثم أنشأناه خلقا آخر ، فتبارك الله أحسن الخالقين » (المؤمنون ١٢ — ١٤) كما يقول سبحانه وتعالى عن الإنسان « ألم يك نطفة من منى يمنى ، ثم كان علقة فخلق فسوى ، فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى » ولا يكتفى القرآن الكريم بلفت أنظار الإنسان إلى قوانين الخلق التى ينبغى أن يشترك الأطباء مع رجال الدين فى شرحها وتفسيرها وتوضيحها ، وإنما يلفت نظر الإنسان أيضاً إلى قوانين الطبيعة المنتظمة المطردة وما فيها من إتساق ودقة ، حيث يتحدث عن كيفية إختلاف الأشكال والألوان حيث يقول « ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء ، فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها ، ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها ، وغرابيب

سود ، ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانها كذلك » (فاطر ٢٧ ، ٢٨) ويتحدث القرآن الكريم عن السنن الكونية وما فيها من خصائص كمية ذات خواص رياضية ، أى ذات قابلية للعد والحساب والإحصاء ، حيث يقول « وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة ،لتبتغوا فضلا من ربكم ، ولتعلموا عدد السنين والحساب . وكل شيء فصلناه تفصيلا » (الإسراء ١٢) ويقول أيضاً « وكل شيء عنده بمقدار » ومثل هذه الآيات من المحتم أن يشترك علماء الطبيعة المحدثون فى شرحها وتفسيرها ولا يكتفى بالتفسيرات القديمة أو التفسيرات الدينية وحدها لتيسير سبل التفكير الاجتماعى السليم أمام الناشئة .

وينتقل الفكر الإسلامى بالإنسان من منتجات الماء والأرض ، ومن الحساب والأرقام إلى مجال التأمل والتفكر حول صلة الإنسان بالكون الذى يعيش فية ، حيث يشير القرآن الكريم فى بعض آياته موجها عقل الإنسان — فى كل الحالات — ليتخذ من الطبيعة مجالا لتأملاته وتفكيره إذ يقول سبحانه وتعالى فى هذا الخصوص « الله الذى يرسل الرياح فتثير سحاباً فيبسطه فى السماء كيف يشاء ، ويجعله كسفا ، فترى الودق من خلاله ، فإذا أصاب به من يشاء من عباده ، إذا هم يستبشرون » (الروم ٤٨) ويقول أيضاً « إن فى خلق السموات والأرض وإختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب ، الذين يذكرون الله قياما وقعوداً وعلى جنوبهم ، ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا ، سبحانك فقنا عذاب النار » (آل عمران ١٩٠ ، ١٩١) ويقول كذلك « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض ، وما خلق الله من شيء » (الأعراف ١٨٥).هذه الآيات وغيرها تعكس المدى الذى يوجه فيه الإنسان الفرد ليفكر وينظر ويلاحظ ويجرب بغية تسخير ما فى الطبيعة لمصلحته ، مستعيناً بالحواس وبالعقل وبالقوى التى منحها الله إياه ، قوة الجسم ، وقوة الإرادة . وهذه الآيات وما إليها تعكس أيضاً نظرية التنشئة الاجتماعية الإسلامية

كما يلاحظ رسم القرآن الكريم لهدف أسمى من ذلك كله ، ويتمثل فى المستوى الذى يليق بالإنسان . ذلك الإنسان الذى كرمه الله جلت قدرته ونفخ فيه سن روحه ، نعم ذلك الهــدف هو الاتصال بالله سبحانه وتعالى عن طريق إدراك سلطاته المطلقة فى ملكوت السموات والأرض، ومن ثم الخضوع له وإفراده بالعبادة .

٢ ــ الدعوة إلى البحث المنهجى فى الفكر الاجتماعى الإسلامى :

دعا الإسلام الفرد المسلم ــ كما رأينا فى الفقرة السابقة ــ إلى التفكر والتدبر فى الكون وما ينطوى عليه من ظواهر طبيعية واجتماعية . ولم يتركه يضرب هنا وهناك على غير هدى . وإنما رسم له القرآن الكريم : المنهاج العلمى للإستفادة من التفكير فى هذا الكون ، وذلك عن طريق التشجيع على طلب العلم والمعرفة والحث على البحث والدراسة ، مماجعل العلماء فى المجتمع الإسلامى يحتلون مكانة لم يتمتع بها غيرهم عبر التاريخ الفكرى للبشرية . فقد دعا الإسلام إلى طلب العلم ورسم منهاجاً يحقق الهدف المزدوج الذى تلخصه الآية الكريمة فى قوله تعالى « **وأبتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولاتنسى نصيبك من الدنيا** » (القصص ٧٧). وعلى هذا الأساس ، وجه القرآن الكريم تفكير الإنسان إلى :

(ا) **التأمل والتدبر** والبحث القائم على المنهاج العلمى فى ملكوت السموات والأرض ، وما خلق الله من كائنات .

(ب) **البحث العلمى القائم على إستخدام الحواس والعقل** لدراسة طبقات الأرض ، والجبال والأنهار والبحار فى مختلف أجزاء الكرة الأرضية، ومعرفة النبات والحيوان ووسائل الإستفادة من هذه الكائنات مع إستخدام قواعد البحث العلمى من ملاحظة وتجربة وإستنباط فى سبيل زيادة الإنتفاع منها وتقليل الجهود التى تبذل من أجل هذا الإنتفاع ، فضلا عن تنويع هذا الإنتفاع ، حيث لم يضع الإسلام قيداً على العقل الإنسانى ، وإنما أوحى إليه بمصادر الإنتفاع ، وترك له كيفية وأساليب

هذا الإنتفاع ، ففى قوله تعالى « **وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس** » (الحديد ٢٥) وهذه المنافع يحددها الناس بما يتفق مع حاجاتهم.

(ج) **إستيعاب الخطوات الحضارية السابقة التى توصل إليها الأقدمون** وإضافة الجديد إليها بعد تطويرها والإرتقاء بها طبقاً لنظرية التراكم والإنتشار الحضارى . وفى هذا يقول سبحانه وتعالى « **قل سيرا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق** » (العنكبوت ٢٠) وتلك قاعدة علمية منهجية . وهى أن يبدأ الباحث من نقطة البداية ويتابع دراسة مشكلة البحث ، حتى إذا تأكد من إلتزام من سبقوه بقواعد البحث ، يبدأ هو من حيث توقفوا وإذا لم يكن هناك إلتزام بالقواعد العلمية ، فإنه يبدأ من نقطة البداية .

(د) **نقد ما تركه السابقون نقداً منهجياً** ، مع إيضاح الجوانب الإيجابية والسلبية فيما تركوه ، ودعوة الناس إلى متابعة الإيجابيات ، لقوله تعالى « **أو لم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ، وكانوا أشد منهم قوة** » (فاطر ٤٤) والباحث المسلم ينبغى أن يبحث دائماً عن اليقين أو عن الحكمة ، بإعتبارها ضالة المسلم المؤمن ، يلتمسها أنى وجدها فى باطن الأرض أو فى أعماق البحار أو فى جوف السماء . .. فى الهند أو فى الصين أو فى فرنسا . . . لقوله تعالى « **وفى الأرض آيات للموقنين** » (الزاريات ٢٠) .

هذا وإذا كان الغرض من إعلان نتائج البحوث الميدانية فى تقارير تطبع وتنشر بقصد الإعلام من جانب ، وفائدة العلم والباحثين الآخرين من جانب آخر ، فإن الإسلام يدفع المسلمين إلى التفكير والبحث العلمى بإعتبار طلب العلم فريضة وجوبية على الذكور والأناث ، ثم توفير فرص الإستفادة أمام الآخرين من نتائج تلك البحوث ، لقوله تعالى « **الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب**

أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون . إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا ، فأولئك اتوب عليهن وأنا التواب الرحيم » (البقرة ١٥٩ ، ١٦٠)

وإذا كانت القواعد المنهجية – أيضاً – تقضى بإعلان النتائج التى يتوصل اليها الباحث ، كما هى ودون تحريف أو تزوير طبقا لأسس النزاهة العلمية ، فإن الفكر الإسلامى الاجتماعى يلتزم بتلك القواعد لقوله تعالى **« فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ، ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلا ، فويل لهم مما كسبت أيديهم ، وويل لهم مما يكسبون »** (البقرة ٧٩) .

وخلاصة القول إن الفكر الاجتماعى الإسلامى يلتزم بما توصل إليه العلماء فى مختلف مجالات البحث العلمى فى كل شىء : فى الزراعة والصناعة والتجارة بشرط الإلتزام بقواعد الدين ، **ويستثنى من ذلك البحث فى ذات الله العلية ، فهى أسمى من كل ما يتوصل إليه من أدوات ووسائل مناهج البحث العلمى** . ومعنى ذلك أن فكرة الألوهية وفكرة البعث وفكرة الخلود وما يرتبط بهذه الأفكار لا تخضع للبحث بمعناه العلمى الحديث .

٣ – تنظيم العلاقات والمعاملات بين المواطنين :

وضع الرسول صلى الله عليه وسلم كثيراً من القواعد التى تتفق مع خصائص النظام الاجتماعى الإسلامى . ومن هذه القواعد أن تقوم العلاقات والمعاملات بين أفراد الجماعة الإسلامية وغيرها من الجماعات غير الإسلامية على التحالف ، بمعنى أن تكون هناك معاهدة تعاون على الخير وعدم اعتداء بين المؤمنين بوحدانية الله من المسلمين والمسيحيين واليهود ، لقوله تعالى: **قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ، ألا نعبد إلا الله ، ولا نشرك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله(١) »** .

---

(١) آية ٦٤ من سورة آل عمران .

تعنى أن تصبح تلك المعاهدة سارية آليا بين كل من يرتقى بإنسانيته ، ويسمو بعقله وروحه . ويرتفع عن عبادة الأصنام والحيوانات والشمس والقمر ، ويؤمن بالله وحده ، ويرفض أن يشرك به شيئاً — سواء أكان هذا الإنسان مسلما أو مسيحياً أو يهودياً ما داموا يتشاطرون عقيدة واحدة وان إختلفت فى الشريعة ، وبذلك حددت تلك المعاهدة حقوق المواطن وواجباته داخل الجماعة الإسلامية ، وتحقيقا لذلك عقد الرسول الكريم بعض المعاهدات مثل المعاهدة التى عقدت بين المسلمين وبين اليهود .

(ا) وبمقتضى تلك القاعدة أضحى جميع أفراد الجماعة الإسلامية على مستوى الدولة الإسلامية من مسلمين ومسيحين ويهود من الموحدين بالله من رعايا لتلك الدولة ، **متساوين على اختلاف اجناسهم وعصبياتهم ومعتقداتهم** . بل وتتعاقد الدولة الإسلامية مع أتباع الأديان الأخرى تعاقدا أساسه النصر للمظلوم . والنصح والبر ، وحرمة الأوطان المشتركة ، وحرمة من يدخل فى الميثاق ويقبل جواره ، وعلى أن تصان عقائد المتعاقدين وشعائرهم وحريتهم فى الدعوة لدينهم مها تباينت الأديان » وبذلك قامت العلاقات بين الأفراد فى المجتمع على أسس اجتماعية سليمة. وبالتالى تتحقق **عمومية الجماعة الإسلامية** ،وخاصية « **العمومية** » من أهم خصائص النظام الاجتماعى .

(ب) أن تقوم العلاقات فى الجماعة الإسلامية بين الراعى والرعية على أساس « **القدوة الحسنة** » التى تمثلت فى الرسول الكريم الذى شيد مسجداً ليكون مجتمعاً واحد لكل المسلمين .. وآخى بين أتباعه ليوحد بين قلوبهم .. وليكون منهم جماعة إسلامية واحدة .. ووضع المعاهدة سجلا دستورياً يتبعه سكان المجتمع من مسلمين وغير مسلمين ، حتى يعرف كل حقه والواجب عليه.يضاف إلى ذلك التوجيه الإلهى « **لو كنت فظا غليظ القلب لا نفضوا من حولك**(١) » وإستجابة منه لهذا التوجيه

---

(١) آية ١٥٩ من سورة آل عمران .

الكريم ، ولأنه كما وصفه القرآن الكريم « **وإنك لعلى خلق عظيم**»(١) كان نعم القدوة الحسنة فى كل صغيرة وكبيرة من حياته . وبذلك يتحقق الترابط الاجتماعى القائم على العوامل المرغوب فيها . وخاصية الترابط من أهم خصائص النظام الاجتماعى وترتيبا على ذلك فقد .

- جعل الإسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة دون تفرقة بين الذكور والأناث .

- نهى الإسلام عن البخل والتقتير فقال تعالى « **ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ، ولا تبسطها كل البسط ، فتقعد ملوماً محسوراً** . (الإسراء ١٩) .

- **أمر الإسلام بالاغتسال والتطهر والتزين.** فقد روى جابر أن الرسول الكريم رأى رجلا أشعث أغبر قد تفرق شعره ، فقال : أما كان يجد هذا ما يسكن به رأسه ؟ ورأى رجلا عليه ثياب محملة بالأوساخ فقال: أما كان يجد هذا ما يغسل به ثوبه ؟ . . . وهذا يؤكد أن الإسلام لا يحرم الترف من وراء دعوته إلى الخشونة والتقشف ، فالإسلام لا يعرف تلك الخشونة المصطنعة ، ويهتف بالمسلم : « **وأما بنعمة ربك فحدث** » (الضحى ١١) . ويقول سبحانه فى آية أخرى « **قل من حرم زينة الله التى أخرج لعبادة والطيبات من الرزق** » (الأعراف ٣٢) .

- **فرض الإسلام أوضاعا إنسانية على أعضاء المجتمع الإسلامى** تعتبر من أهم خصائص النظام الاجتماعى ، وذلك أن الإسلام فرض الزكاة على القادرين ، للعجزة والضعفاء ، بل وللفقير القادر على العمل ليكون رأس مال له فى تجارة ينميها أو زراعة أو صناعة يعرفها . وتلك القاعدة الإنسانية من أسمى خصائص النظام الاجتماعى .

---

(٢) آية ٤ من سورة القلم :

٤ ــ عوامل الإنتاج فى الفكر الاجتماعى الاسلامى :

النتاج الطبيعى لعلاقة الفرد بالمجتمع ــ على النحو الذى أوضحناه من قبل ــ هو بلورة نظام إقتصادى يتماشى مع تلك العلاقة . تلك العلاقة التى ينبغى أن يراعى فيها حقوق الفرد كفرد ، وحقوق المجتمع كمنظمة تستغل الكون المادى وتسخره عن طريق العلم والمعرفة لتحقيق الرخاء الضرورى لمجتمع المسلمين ، مجتمع الكفاية فى الإنتاج ، والعدالة فى التوزيع . ذلك أن العلاقة الاقتصادية بين الفرد والمجتمع تستند على أساس أخلاقى يضمن حقوق طرفى هذه العلاقة فى إطار من الأصول الأخلاقية التى تجعل من المجتمع منظمة تعاونية ترفض إستغلال الإنسان لأخيه الإنسان ، وتدعو المسلم ليكون أخاً للمسلم ، وتدعو المسلمين جميعاً أن يكونوا كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً .

والإسلام بهذه القواعد يرفض منطق **الصراع الطبقى** ، ويتخذ بدلا منه « **التعاون الأخوى** » ومن ثم فلا تطاحن بين الفرد والمجتمع ، على اعتبار أن الإسلام بنظامة الاقتصادى هذا يسير فى طريق التوفيق لإقامة مجتمع متماسك ومتضامن ومتساند تتحقق فيه العدالة ، وتسوده مشاعر الرحمة والتعاطف والتكافل . ولا ريب أن مجتمعاً مثل هذا تختفى فيه ظاهرة الفقر المدقع والثراء الفاحش .

ولما كانت عوامل الإنتاج وهى : **الأرض ورأس المال والعمل والآلات** ، فقد جعل الإسلام من هذه العوامل مصادر لتوفير الرخاء والرفاهية ، وأقام عليها نظريته الاقتصادية .

ــ **فالأرض** ملك لله ومسخرة للإنسان بالشروط والقواعد الإسلامية التى أوضحناها من قبل .

ــ **والمال** ملك لله سبحانه وتعالى ، وليس الإنسان إلا خليفة إستخلفه الله للإنتفاع به واستثماره ، بمعنى أن عليه أن ينهض بأعباء هذه الخلافة

عن طريق حسن التصرف ، والسير فى الإتجاه الذى رسمه الإسلام لتنظيم الملكية الفردية : وتنظيم أساليب الكسب ومسائل التنمية الاقتصادية . وأن يدفع حق العمال الفقراء فى هذا المال بقوله تعالى «**وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه** » (الحديد ٧) .

وعلى النقيض من النظرية الرأسمالية نجد نظرية الإسلام الاقتصادية لا تقول برفض الإحتكار فقط ، وإنما تحرم الإحتكار الضار والغش (عن طريق الإعلانات والدعاية الكاذبة وغيرها) والربا والإسراف فى الربح . تلك هى القواعد التى يقوم عليها الإقتصاد فى الدول الأوروبية. على حين أن الإسلام يفرض على أصحاب رءوس الأموال وأصحاب العقارات وأصحاب المزارع . . . يفرض عليهم الزكاة ، ووجوب إستثمار رءوس الأموال وتنميتها لصالح أصحابها ولصالح المجتمع ، والبعد عن إكتنازها. ويضع قيوداً على أصحاب رءوس الأموال ، حتى لا يستغلوها فى إلحاق الأذى والإضرار بمصلحة المجتمع ، أو الإستفادة من هذه الأموال فى الحصول على مركز أو نفوذ أو سيطرة بطريقة غير مشروعة.

وهنا نجد الإسلام – على النقيض من الاشتراكية أو الشيوعية التى دعا إليها بعض المفكرين الاجتماعيين المسيحيين وحققها ماركس ولينين – يبيح **الملكية الفردية** لإشباع دوافع التملك لدى الإنسان ، ويتيح له فرص تحقيق طموحاته بإفساح الطريق أمامه للعمل والتنافس الذى يؤدى إلى زيادة الإنتاج وجودته وبالتالى زيادة الدخل أو الثروة . وبذلك لم يحرم الإسلام الإنسان من التملك أو الطموح كما تفعل الشيوعية ، بالرغم من معارضة ذلك للطبيعة البشرية .

كما أن الإسلام لم يجعل العامل أو المال أسيراً لدى أصحاب رءوس الأموال كما تفعل الرأسمالية . وإنما جاء النظام الإقتصادى الإسلامى متفقا مع الفطرة الإنسانية التى تقوم على تحقيق مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع . بمعنى أن رءوس الأموال تستثمر بواسطة أصحابها ، وعلى أصحابها

تقديم حق المجتمع ، بعيداً عن تكديس أو إكتناز الأموال لقوله تعالى « . . . **الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله ، فبشرهم بعذاب أليم** » (التوبة ٣٤) والهدف من ذلك هو التوازن والتكامل والتساند ، الأمر الذى يحول دون أى نزعة طبقية تقود المجتمع إلى الحقد والضغينة وما إلى ذلك مما ينتشر بين فئات المجتمعات الرأسمالية والإشتراكية .

وهكذا **أقر الإسلام مبدأ الملكية الفردية** وإعتبرها حقا لكل مسلم ، وكل مواطن فى الدولة الإسلامية . وذلك تأكيد لمبدأ تاريخى واجتماعى . ويشمل ذلك المبدأ الإسلامى ، ملكية الأراضى الزراعية ، كما يشمل ملكية المتاجر والمصانع : ويحرس الإسلام هذه الملكية وينقلها إلى ورثة المالك عن طريق نظام الميراث فى الإسلام . ولا يجيز الإسلام . للحكومة التدخل فى هذه الملكيات الفردية إلا إذا تعارضت مع الصالح العام للمسلمين . ولا يكون تدخل الحكومة يومئذ بالإلغاء — كما تنادى المبادىء الاشتراكية المتطرفة — وإنما بالتوفيق بين حق الملكية الفردية الذى أقره الإسلام وبين المصلحة العامة التى هى أساس من أسس التشريع الإسلامى . وبذلك تصبح هذه الخاصية الاجتماعية التاريخية من أهم خصائص النظام الاجتماعى الإسلامى الذى يرتكز على الشريعة الإسلامية وعلى ما تعود الناس عليه وما يشبع دوافعهم ولا سيما دافع التملك .

— **والعمل باعتباره العامل الرئيسى فى الإنتاج** ، فإن النظام الإقتصادى الإسلامى يدعو إليه ويشجع على إتقانه ، إذ يقول سبحانه وتعالى « **من عمل صالحاً** من ذكر أو أنثى وهو **مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون** »(النحل ٩٧) وقوله تعالى « **ومن يعمل من الصالحات** من ذكر أو **أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً** » (النساء ١٢٤) ومن هنا نرى أن الله لم يحرم المرأة من العمل ، على إعتبار أن العمل مدين له كل ما على الأرض من مظاهر العمارة والحضارة التى هى التعبير الكبير عن قيمة العمل وأثره فى الحياة . وهو التفسير

الصادق الناطق بحكمة الله فى إصطفاء الإنسان وإيثاره على غيره بالخلافة على الأرض . وبالتالى فلا يجوز أن تحرم المرأة (وهى نصف البشرية) من المساهمة فى تشييد الحضارات كتفا بكتف مع الرجل(١) .وإنما يجب أن تفتح أمامها أبواب الأعمال المناسبة لها لكى تشارك الرجل فى إقامة صرح الحضارة الحديثة .

هذا ويضفى الإسلام على العمل صيغة تعبدية فى ظل رقابة إلهية توجه نشاط الفرد الى نفع ذاته ونفع مجتمعه على السواء بمعنى أن يجد الإنسان بحثا عن رزقه ولا يركن الى الكسل والدعة بقوله تعالى « **هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقة وإليه النشور** »(الملك١٥) وقوله تعالى « **فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله** » (الجمعة ١٠) .

وقد وضع الإسلام التشريعات والقواعد التى تجعل من هذا العامل الإنتاجى سبيلا لإزدهار الإقتصاد الإسلامى ،بل وازدهار كل المجتمعات . وعنى بتوجيه نشاط المسلم أو المسلمة الى الطريق الذى يحقق الرخاء فى الدنيا والفلاح فى الآخرة . فقد حبب الإسلام العمل الى الإنسان ، وأوضح أن أفضل الطعام هو ما يحصل عليه الإنسان من عرق جبينه ، حيث قال صلى الله عليه وسلم « « **ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده ، وأن نبى الله داود كان يأكل من عمل يده** » وقد خص داود بالذكر لأنه كان ملكاً ونبياً ، ومع ذلك كان يأكل من عمل يده بجوار الملك والسلطان ، وقال عليه الصلاة والسلام « وأحل ما أكل العبد ، كسب يد الصانع إذا نصح(٢) ». وإعلاء لمكانة العمل سوى

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : المرأة بين الدين والمجتمع . مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٧

(٢) دكتور زيدان عبد الباقى : العمل والعمال والمهن فى الاسلام . مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٧٨

الإسلام بين العامل المنتج المخلص لعمله وبين المجاهد فى سبيل الله لقوله تعالى « **وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله ، وآخرون يقاتلون فى سبيل الله** » (المزمل ٢٠) ولا ريب أن السعى المزدوج — لإشباع حاجات الفرد وحاجات المجتمع — يجسد فلسفة الإسلام الاقتصادية تلك التى تتجاوز مجرد الرخاء المادى الذى تجرى وراءة النظم الاقتصادية غير الإسلامية . ذلك الإتجاه الذى شجع — بل دفع — الناس الى الجشع والتكالب والأنانية . والذى تحـــول مع الثورة الصناعية الى استعمار لإقتصاديات الشعوب ، وما ترتب على ذلك من صراع لإقتسام مناطق النفوذ عن طريق قهر الشعوب المتخلفة أو الآخذة فى النمو وإذلالها دون رادع من دين أو خلق .

وإذا كان الإقتصاد فى هذا العصر قد أصبح القوة المحركة وراء كل نشاط فى المجتمع ، فإن علماء الإقتصاد الحديث يعملون على تنمية هذا الإقتصاد دون مراعاة لوسائل الإنتاج ، اللهم الا موالاة تجديدها لتستمر فى الإنتاج دون ما اهتمام بهؤلاء الذين يعود عليهم عائد ذلك الإنتاج . سواء أكان الذين يعود عليهم هذا العائد قلة محظوظة أو كثرة منحوسة . ويلاحظ — أيضاً — أن الاقتصاديين يحتالون لتمكين فئة قليلة من أصحاب رءوس الأموال لجنى ثمرات الإنتاج بمميزات قد يرجعونها للتاريخ تارة وقد يرجعونها الى مفهوم أو امتياز معين يضفونه على الملكية تارة أخرى. وقد يضفونه على أى شىء من أجل مصلحة تلك القلة القايلة تارة ثالثة(١).. ولكن النظام الاقتصادى الإسلامى يقوم على العدالة الاجتماعية .

وإذا كانت القواعد الإسلامية التى كانت سائدة فى صدر الاسلام ، قد جرت عليها قواعد أو تعديلات جديدة لم تكن موجودة من قبل ، فإن الفقه الإسلامى لا يقف حجر عثرة أمام اقتباس ما يصلح من هذه الأمور

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : أسس المجتمع الإسلامى والمجتمع الشيوعى ، دراسة مقارنة . توزيع دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧٥ صفحة ١٢٢

ولايتعارض مع أصول الشريعة الإسلامية ، لأن الشرع يدور حيث تدور المصلحة المعتبرة شرعاً . وهناك فى المراجع المتخصصة مزيداً من المقارنات(١) .

— **والآلات** التى تستخدم فى الإنتاج فقد نوه القرآن الكريم ببعض الصناعات الثقيلة على عهد نزوله ؛ ولا سيما صناعة الحديد ، حيث جاءت سورة بكاملها فى القرآن الكريم باسم « **الحديد** »وفى هذا تنبيه للفكر الاجتماعى الإسلامى بأهمية الحديد وقيمته ، تنبيهاً لم يسبقه اليه كتاب دين أو دنيا . فبعد أن ذكر الله تعالى إرساله الرسل لخلقه ، وإنزاله الكتب عليهم قال تعالى « **وأنزلنا الحديد فيه بأس شديدو منافع للناس** »(الحديد ٢٥) وكذلك نوه القرآن الكريم بصناعة التعدين بقوله تعالى « **ومما يوقدون عليه فى النار إبتغاء حلية أو متاع زبد مثله** » (الرعد ١٧) فقد سخر الله أنواع المعادن للإنسان ليستعين بها على تهيئة سبل عيشه ، وإتخاذ عدته وإستكمال زينته . . . الخ(٢) .

وهكذا تناول الفكر الاجتماعى الإسلامى كل عناصر العملية الاقتصادية بصورة تقضى على الصراع والضغينة .

٥ — السياسة فى الفكر الاجتماعى الإسلامى :

حرر الإسلام الإنسان من رق الانسان ، وأكد مبدأ « **ألا ربوبية إلا لله سبحانه وتعالى** » وجعل من ذلك أساساً للتنظيم السياسى الاسلامى للمجتمع ذلك أن السياسة فى حقيقتها ليست شيئاً آخر إلا تدبيراً أو تنظيماً لحياة الناس بصورة تحقق العدالة وتشيع الرفاهية والأمن والاستقرار فى المجتمع ، الذى حرص الإسلام على إقامته كنموذج للمجتمعات التى تأتى من بعده أو تتطور عنه ، بحيث تقوم على العقيدة والأخلاق والحرية

---

(١) المرجع السابق .

(٢) دكتور زيدان عبد الباقى : العمل والعمال والمهن فى الإسلام مرجع سابق ، صفحة ٣٤

والمسئولية والجزاء على أساس ما أنزل الله فى كتابه الكريم . وما جاء فى سنة رسوله عليه الصلاة والسلام باعتبار الارتباط العضوى بين القرآن الكريم والسنة المطهرة .

وعلى ذلك ففى المجتمع الإسلامى لاسيد ولا مسود ، ولا معبود الا الله وبذلك يلتزم المجتمع بحماية الإنسان من أى نوع من الإستعباد أو التسلط الذى يمارسه إنسان آخر . على حين أن الحكم لله وحده . بمعنى أن الحاكمية لله ، إذ أن معنى الألوهية لله أن تكون الحاكمية له : فلا أحبار ولا رهبان ، يشرعون للناس ما لم يأذن به الله ، ولا حزب ولا أحزاب يضعون من التوجيهات والتشريعات ما لم يأمر به الله ، ولا سيادة للشعب وإنما لله سبحانه وتعالى . ولكن الشعب له — فقط — السلطان فى اختيار من ينفذ شرع الله ، ولا طبقة تحكم وأخرى تحكم ، ولا شخصيات مقدسة فوق القانون ، ولا محاكم تختص بطبقة من الحكام دون آخرين ولا تشريعات تفرق بين جنس وجنس ، أو اون ولون . . . الخ . ومن ثم فإن الحاكمية يمارسها الإنسان فى ظل تشريعات الله المستمدة من الكتاب والسنة المطهرة . وذلك لقوله تعالى « **ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون** » (المائدة ٤٥) هذا وبمقتضى القوامة « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم » (النساء ٣٤) وبمقتضى الدرجة « **ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف ، وللرجال عليهن درجة** » (البقرة ٢٢٨) كانت الإمامة شرعاً للرجال فى الفكر الاجتماعى الإسلامى . وثابت — أيضاً — من صحيح الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم «ألا تؤمن إمرأة الرجال فى الصلاة» وقوله « ما أفلح قوم ولو أمرهم إمرأة » ومن ثم فالمرأة فى الفكر الاجتماعى الإسلامى ممنوعة من الرئاسة العليا للدولة ، ويلحق بها ما كان بمعناها فى خطورة المسئولية(١) . وهذا يختلف عن الفكر الاجتماعى

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : المرأة بين الدين والمجتمع . مرجع سابق صفحة ٢٩٧

لأفلاطون الذى أتاح للمرأة أن تصل إلى مرتبة الفلسفة الخالصة، وبالتالى يكون من حقها الإشتراك فى الحكم ، بالرغم من أن الإسلام يفتح أبواب التعليم على مصراعية أمام المرأة لتصل إلى أرقى مراتبه .

وعلى ذلك تتحدد المبادىء الأساسية للسياسة فى المجتمع الإسلامى . وفى ضوئها تقوم السلطة السياسية بتنظيم إدارة المجتمع ، وتطبيق النظم الاقتصادية والتشريعية والقضائية والتنفيذية . وبذلك يتأكد لنا أن الإسلام دين ودولة ، عقيدة ونظام اجتماعى .

وبالنسبة للشورى فهى أصل من أصول الإسلام ، ودعامة من دعائم الفكر الاجتماعى الإسلامى . وفى هذا يقول سبحانه وتعالى « والذين إستجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون» (الشورى ٣٨) وهى فريضة واجبة على الحاكمين والمحكومين ، بمعنى أن على الحاكم أن يستشير المحكومين فى كل أمور الحكم والإرادة والتشريع ، وكذلك كل ما يتعلق بمصلحة الأفراد والجماعات والمجتمع ككل . وعلى المحكومين أن يشيروا على الحاكم بما يرون فى هذه المسائل وقد أوصى الله رسوله أن يستشير المسلمين بقوله تعالى « **وشاورهم فى الأمر** » (آل عمران ١٥٩) وترتيباً على ذلك إستقر رأى فقهاء المسلمين ، على أن الشورى أصل من أصول الحكم فى الشريعة الإسلامية ومن ثم وضعوا لها شروطاً وقيوداً تناولتها كثير من المؤلفات المتخصصة.

ومن هنا تجمع « **الشورى** » بين مزايا الديمقراطية بالمعنى المتعارف عليه فى التاريخ السياسى الحديث ، تلك الديمقراطية التى تعرف بأنها منهاج للحكم تكون السلطة فيه لجميع أفراد الشعب ، ولا توضع ولا تتبدل إلا برأى الجماهير حسبما توحى به عقولهم وإتجاهاتهم . . . كما تنطوى الشورى على مزايا أخرى لم ترتق إليها أى نظرية سياسية . ذلك أنه مع الشورى تتحقق العدالة الاجتماعية ، على أساس ما أنزل الله فى كتابه من البينات ، والعمل بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وإجتناب الشرور

والموبقات . ومع الشورى — أيضاً — تكون الدولة الشاملة المحيطة بالحياة الإنسانية ، وتطبع كل جانب من جوانبها بطابعها الخلقى ، وبرامجها الإصلاحية . وكل ذلك فى مناخ إنسانى صحى ، بعيد عن كبت الحريات والتسلط ، وبعيد عن التدليل والفوضى ، **بل عدالة كاملة وخطوط دقيقة تميز الحق عن الباطل** ، وترسم للناس طريق الفلاح والصلاح والتقوى . ومع الديمقراطية بمعناها الأوروبى تسود الإحتكارات وسيطرة رأس المال ، ومع الاشتراكية تكون الدكتاتورية الجماعية التى يصبح الأفراد فى ظلالها أصفاراً لا كيان لهم ، ولا وجود لهم إلا بجانب الحزب الحاكم فى المجتمع ، والذى يقوم عادة بوضع القوالب التى يحشر فيها هؤلاء الأفراد ، دون أن يكون لهم رأى ولا مكانة اجتماعية .

وهكذا نجد نظام الحكم القائم على الشورى فى المجتمع الاسلامى يعتمد على ديمقراطية متوازنة ومتساندة ومتكاملة ، عرف الإسلام ما فى مضمونها من خير قبل أن تتصورها النظم السياسية الحديثة . بيد أن الإسلام ينفى عنها ما تنطوى عليه من إنحرافات سلوكية وفكرية ومالى ذلك . **والدولة فى ظل هذا النظام تتكون من شعب وأرض وحكومة** ، كما هو الحال فى الفكر الاجتماعى الحديث . ويضيف الإسلام إليها أصولا أخلاقية ترتكز على العقيدة وتسير فى نطاقها الدولة ، ثم يترك حرية البناء وفقاً لهذه الأصول

٦ — حرية الاعتقاد :

وحرية الإعتقاد من ركائز الفكر الاجتماعى الإسلامى ، فقد أخذ الإسلام بحرية الإعتقاد وهو شعار أكد الإسلام مضمونة قولا وعملا ، ولا غرو فى ذلك فهو دين الإنسانية ودين الرحمة ، وقد رسم الإسلام قواعد الحياة الاجتماعية لمعتنقى الديانات الأخرى فى المجتمع الإسلامى ، حيث وفرلهم حرية العقيدة وحرية العبادة وحرية العمل ، ماداموا موالين لنظامه الاجتماعى ومتعاونين مع مواطنيهم المسلمين . وقد برهن الإسلام

بذلك على أن مجتمعه هو مجتمع التسامح والتعايش السلمى بين المسلمين ومختلف الأقليات التى تشاركهم المواطنة .

وفى هذا يقول سبحانه وتعالى « **لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى** » (البقرة ٥٦) ويقول أيضاً « نحن أعلم بما يقولون ، وما أنت عليهم بجبار ، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد » (ق ٤٥) .

ويقول جل شأنه « **أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن** » (النحل ١٣٥) ويوجه سبحانه وتعالى فى هذا المجال بقوله « قل يا أهـل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ، ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضا أرباباً من دون الله ، فإن تولوا فقولو إشهدوا بأنامسلمون »(آل عمران٦٤) وهكذا لم يفعل الإسلام كما فعل اليونانيون عندما قسم أرسطو المجتمع إلى أحرار (وهم اليونانيون) وأرقاء (وهم من كانوا من غير اليونانيين) وإعتبر الرقيق جسما بدون عقل ، بينما الحر جسم وعقل(١) ... وإنما إتسمت قواعد الإسلام بالتسامح والمساواة . وكانت تلك القواعد نبراسا دائماً ، سار فى ضوئه المسلمون إحتراماً لعقائد الآخرين ، بل وتمكيننا لهم من العيش الرغيد فى ظلال المجتمع الإسلامى ، وتحت الرعاية والحماية لأنفسهم وأموالهم وأعراضهم . بل إن الإســلام لا يرفض الديانتين السماويتين الأخريتين (اليهودية والمسيحية) وإنما يعترف بهما لقوله تعالى **قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط ، وما اوتى موسى وعيسى والنبيون من ربهم لانفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون** » (آل عمران ٨٤) ويقول تعالى شأنه « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين ، من آمن بالله واليوم الآخر . وعمل صالحاً ، فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون » (البقرة ٦٢) .

---

(١) أنظر صفحة ٧٣ من هذا الكتاب :

ذلك هو الفكر الاجتماعى الإسلامى فى مبادئه السمحة ، وأسسه القويمة الرحيمة ، فكر يؤمن بالأديان السماوية كلها . ويجعل لمعتنقيها مكانة خاصة فى نظامه الاجتماعى. إنه منهاج يعترف للإنسان- أيا كانت عقيدته أو جنسيته أو لونه . . . - بحق الحياة . بل يدفع الإنسان لخوض معارك الحياة الاجتماعية . ويتناول المشكلات الإنسانية تناولا علمياً من أجل التوصل إلى الحلول الملائمة لهذه المشكلات . ويؤيد قضايا الفكر . ويؤيد إحترام العقل ، ويدعو للنظر والملاحظة والتجربة ، ويشجع إستخدام مناهج البحث الحديثة ، ويقدر الحرية ويحارب العبودية . فضلا عن تأصيله لقواعد الحرية والإخاء والمساواة والعدالة الاجتماعية والشورى ، وحق العمل وحق الحياة . حيث نجد راحته . وهو فكر يرسم طريق الفضيلة ويدعم الإيجابى من أنماط السلوك ، ويدافع عن حقوق الفرد ، ويرتفع بقيمة الجماعة ويعترف بالشخصية الإعتبارية للمجتمع .

وهكذا فإن الفكر الاجتماعى الإسلامى - بهذه الصورة - يعتبر دين ودنيا ، ونظام اجتماعى له خصائصه الثقافية والحضارية ، وله قوانينه غير المكتوبة من قيم ومبادىء وعادات وأعراف وتقاليد . . . فضلا من قانونه المكتوب وهو القرآن الكريم الذى أنزله الله ليكون دستوراً للأمة الإسلامية ، وبعث برسوله صلى الله عليه وسلم **هدى للناس** وليحكم على مقتضى أحكامه لقوله تعالى « **إنا انزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله** » (النساء ١٠٥) ويحذر سبحانه وتعالى مواطنى المجتمع الإسلامى فى شخص نبيه صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى « وأن أحكم بينهم بما أنزل الله . ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك » (المائدة ٤٩) .

وترتيباً على ذلك فقد أمر الإسلام بأن يوضع النور الإسلامى والهداية بين أيدى الناس ولا يجبرون عليها ، ويترك للناس حرية البقاء على عقائدهم ولهم معابدهم وكنائسهم وعباداتهم وطقوسهم ، ولهم أن يبتغوا أحكام أديانهم وعباداتهم فى أحوالهم الشخصية من زواج وطلاق وميراث . وفيما

عدا ذلك يخضعون لنظم الإسلام فيما ليس فى أديانهم من نظم . ومما تجدر الإشاره إليه أنه ليس فى الأديان السماوية – غير الإسلام – أنظمة تتعلق بالحكم والسياسة والاجتماع والاقتصاد والقضاء والمعاملات وكل مايختص بالعبادات والأحوال الشخصية . فقد أوضح القرآن الكريم والسنة المطهرة القواعد الأساسية لكل هذه الأمور ، وإستنبط الفقهاء من ذلك الأحكام الكثيرة .

ذلك هو الإطار العام للفكر الاجتماعى الإسلامى والذى سوف يتبين للجميع بعد إستعراض مختلف ألوان الفكر الاجتماعى الحديث ، أنه فكر اجتماعى لا يرتقى إليه فكر اجتماعى آخر .

الفصل الخامس

المفكرون الاجتماعيون المسلمون

١ ــ عمر بن الخطاب

كان رضى الله عنه ثانى الخلفاء الراشدين الأربعة ، وقد إمتدت خلافته من سنة ١٣ إلى سنة ٢٣ هجرية ــ أى من سنة ٦٣٤ إلى سنة ٦٤٤ ميلادية. وفى عهده إنتشر الإسلام على رقعته الممتدة من إيران إلى مصر ، مارا بالعراق والشام . وبذلك أصبحت رآية الإسلام ترفرف على أوسع أقاليم الدولة البيزنطية فى الشرق وكل أقاليم الدولة الفارسية ، بالإضافة إلى الجزيرة العربية وشمال وادى النيل ، الأمر الذى يؤكد تحول الدولة الإسلامية الناشئة إلى إمبراطورية مترامية الأطراف .

وترتيبنا على ذلك كانت ضرورة «الدولة» من أول الأصول الاجتماعية التى أخذت مكانها فى الفكر الاجتماعى لعمر بن الخطاب رضى الله عنه . ذلك أن تلك الدولة العربية الإسلامية قد وقع ما يشبه العقد التأسيسى لها قبل الهجرة ، بين الرسول عليه الصلاة والسلام ، وبين ممثلى قبيلتى الأوس والخزج فى أحد مواسم حجهم إلى مكة . هذه الدولة ظل منشؤها الأول صلى الله عليه وسلم ، وكذلك خليفته الأول أبو بكر الصديق رضى الله عنه ، فى حالة دفاع عنها من أجل توطيد أركانها . غير أن الأمر فى عهد عمر بن الخطاب قد إختلف إختلافا جذرياً ، حيث إتسعت الدولة وإستقرت وزادت أعمالها ومسئولياتها وما إلى ذلك مما يتطلب نظاماً اجتماعياً للدولة التى أخذت شكل الطابع الإمبراطورى . وبمعنى آخر أن الدولة الإسلامية قد عبرت العهد الذى كانت تسير فيه على نظم شخصية بسيطة .

ولكن الإسلام بالنسبة **للديوان أو «الحكومة»** إكتفى بتوجيه الأنظار إلى ضرورة قيام هيئة تتولى زمام الحكم وتشرف على تطبيق الشريعة الإسلامية ، إذ يقول سبحانه وتعالى « **ولتكن منه أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** » ...وكذلك يخلو التراث الدستورى الإسلامى من أية شروط أو أسس لتكوين هذه الهيئة أو كيفية إختيار أفرادها ، حيث إكتفى الإسلام بتحديد أصل واحد من أصولها وهو « **الشورى** » وهذا يعنى أن المجتمع الإسلامى يتشاور فى الأمر ويرجع إلى الشريعة فى كل ما يتصل بالبناء السياسى . وألزم الإسلام كل أفراد المجتمع بتقويم كل معوج لقوله صلى الله عليه وسلم «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، و ذلك أضعف الإيمان» ويرى المفسرون والشراح أن هذا الحديث يبين موقف المجتمع من الحكومة، ويوضح طريق المعارضة الإسلامية فى مختلف صورها . ولكن كيف يتم تشكيل هذه الحكومة ، **وكيف يتم تقسيم النظام السياسى إلى سلطة تنفيذية واخرى تشريعية وثالثة قضائية ؟ فإن الإسلام ترك ذلك كله للإجتهاد العقلى الإنسانى الذى أحاطه بهالة من الاحترام والثقة (١)** .

وكان عمر بن الخطاب من أوائل من إستجابوا —من الخلفاء الراشدين— لدعوة **إعمال العقل** فى ضرورة إيجاد هيئة أو منظمة أو ديوان أو حكومة لإدارة شئون الدولة الإسلامية ، بعد أن عبرت الدولة العهد الذى كانت تسير فيه الأمور طبقاً للجهود الشخصية . وإنتهى تفكير عمر بن الخطاب إلى ضرورة وجود « **الديوان** » بالرغم من خلو القرآن للكريم والسنة المطهرة وتراث العرب الدستورى — كما قدمنا — من مثل هذا النظام . ولكن عمر إستلهمه من تراث الأعاجم .

---

(١) الدكتور كامل الباقر : ورقة بحث بعنوان « الفكر الاسلامى وتطبيقة فى الحياة » مقدمة لندوة الدراسات الإسلامية بجامعة أم درمان الإسلامية بالاشتراك مع الجامعات العربية ، صفحة ١٥

وإذا تجاوزنا الفكر الاجتماعى للفارابى ، فإننا بعد أربعة قرون تقريباً نجد نظما للحكم والسياسة توضح علاقات الدولة بالأفراد ، والأفراد بالدولة والدول ببعضها . وذلك فى الأحكام الشرعية التى تناولت أحكام الجهاد وأهل الذمه والمستأمن ، وكذلك الأراضى والغنائم والأسرى والجزية والمرتد والبغاه . . . الخ(١) . ومن هذه الأحكام ما يتعلق بإختيار رئيس الدولة ، والوزراء والولاة والقضاة وقادة الجيوش والسفراء ، وأحكام القضاء والشهادة وواجبات الحكام نحو الأمة وواجبات الأمة نحو الحكام ، وتتناول أحكام التشريع والشورى والعدل ومن يختار الخليفة ، ومعنى أهل الحل والعقد : ووظيفة رئيس الدولة ، وكفالة الحريات للأمة ؛ والمساواة فيما بين أفرادها ، ومعنى السلطة التنفيذية ووزارة التفويض ووزارة التنفيذ وما إلى ذلك من الأحكام (٢) .

وبجوار « **الديوان** » إنتهى فكر ابن الخطاب إلى **تجنيد الجنود**، وبذلك أصبح للمجتمع الإسلامى « **حكومة** » تنظم أموره ، كما أصبح له « **جيشاً** » **يزود عن حياضه**. أى جيش وظيفته الحرب ، بدلا من نظام التطوع الذى كان سائداً من قبل .

وكانت الإدارة من أوائل المسائل العامة التى تناولها التفكير الاجتماعى لسيدنا عمر بن الخطاب الذى كان ينتمى إلى الطبقة الوسطى فى المجتمع القرشى المتميز فى شبه الجزيرة العربية . فقد تحدث عن حقوقه كأمير للمؤمنين ، فى بيت مال المسلمين ، فقال : إنها « **حلتان** » **حلة فى الشتاء ، وحلة فى القيظ ، وما أحج عليه وأعتمر من الظهر (الدواب) وقوتى وقوت أهلى كرجل من قريش ليس** بأغناهم ولا بأفقرهم ثم أنا بعد رجل

---

(١) كتاب الدرر الحكام فى شرح غرر الأحكام للاخسرو المتوفى عام ٨٨٥ هجرية ، القاهرة ، صفحات ٢٨١ — ٣٠٦ .

(٢) كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية لأبى الحسن على بن محمد بن حبيب الماوردى المتوفى عام ٤٥٠ هجرية ، طبعة الحلبى بمصر ، صفحات ٥—٩٣

من المسلمين يصيبنى ما أصابهم(١) . . . فقد وجد عمر بن الخطاب أن **السلطة ضرورة** لتنظيم حقوق وواجبات أفراد المجتمع لا تقل عن ضرورة الحياة نفسها .

ولم يكن هذا المفكر الاجتماعى ، والذى يوصف بأنه سيد المشرعين فى الأرض ليسن قاعدة ويخالفها ، وإنما لم يجعل من نفسه أسوة حسنة لبنى وطنه فحسب ، **وإنما إمتد فكره إلى مختلف النظم الإدارية فى المجتمعات الأخرى** ليقتبس منها ، ما يلائم إمبراطوريته الناشئة ، ولهذا إقتبس التراث الإدارى للدولة الرومانية البيزنطية المسيحية ، كما إستلهم تراث الفرس المجوس ، فى أقدم المصادر التى تؤرخ لهذه الأحداث حديث عن قدوم أبى هريرة — وكان عمر قد ولاه إمارة «البحرين» — إلى يثرب ومعه نصف مليون درهم ، جمعها خراجا وجزية من سكان إمارته «فقال عمر للناس : **إنه قد قدم علينا مال كثير** ، **فإن شئتم أن نعد لكم عدا ، وإن شئتم أن نكيل لكم كيلا** ، فقال له رجل يا أمير المؤمنين ، إنى قد رأيت هؤلاء الأعاجم يدونون ديواناً يعطون للناس عليه . . **فدون « عمر » الديوان** . . »(٢) .

ولكن الإسلام بالنسبة للحكومة إكتفى بتوجيه الأنظار إلى ضرورة قيام هيئة تتولى زمام الحكم وتشرف على تطبيق الشريعة الإسلامية ، إذ يقول سبحانه وتعالى «**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**» (آل عمران ١٠٤) ويخلو التراث الدستورى الإسلامى من أية شروط أو أسس لتكوين هذه الهيئة أو إختيار أفرادها ، وإنما إكتفى الإسلام بتحديد أصل واحد لها وهو « **الشورى** » وهذا يعنى أن المجتمع الإسلامى يتشاور فى الأمر ، ويرجع إلى الشريعة فى كل ما يتصل

---

(١) طبقات ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ١٩٧

(٢) المرجع السابق ج ٢ ق ١ ص ٢١٢ — ٢١٦

بالبناء السياسى والاجتماعى . وألزم الإسلام كل أفراد المجتمع بتقويم كل معوج لقوله صلى الله عليه وسلم « **من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان**» ويرى المفسرون والشراح أن هذا الحديث يبين موقف المجتمع من الحكومة ويوضح طريق **المعارضة الإسلامية** فى مختلف صورها . ولكن كيف يتم تشكيل هذه الحكومة ؟ وكيف يتم تقسيم النظام السياسى إلى سلطات ثلاث : تنفيذية وأخرى تشريعية وثالثة قضائية ؟ . لقد ترك الإسلام ذلك كله للاجتهاد العقلى ، حيث أحاط الله عقل الإنسان بهالة من الإحترام والثقة(١) . وقد قدر الأستاذ محمد المبارك الجزء الذى أعطاه الإسلام لنا فى النظام السياسى والنظام الاقتصادى والنظام الأسرى بنحو ١٠ ٪ ، ٦٠٪ ، ٩٠ ٪ على التوالى . وترك الجزء الباقى لاجتهاداتنا الشخصية وبشرط عدم المساس بالأصول الدينية .

وكان « **عمر بن الخطاب** » من أوائل من إستجابوا — من الخلفاء الراشدين — لدعوة إعمال العقل فى ضرورة إيجاد هيئة أو منظمة أو ديوان أو حكومة لإدارة شئون الدولة الإسلامية ، بعد أن عبرت الدولة المرحلة التى كانت تسير الأمور فيها طبقاً للجهود الشخصية . وانتهى تفكير عمر بن الخطاب رضى الله عنه إلى ضرورة وجود « **الديوان** » بالرغم من خلو القرآن الكريم والسنة وتراث العرب الدستورى — كما قدمنا — من مثل هذا النظام . ولكن عمر إستلهمه من تراث الأعاجم .

ومن القواعد الإدارية التى وضع أسسها عمر بن الخطاب أنه كان يمر ذات يوم فى المدينة ، حين شاهد بيتاً يبنى بالحجارة والجص .

---

(١) الدكتور كامل الباقر : ورقة بحث بعنوان « الفكر الاسلامى وتطبيقه فى الحياة » مقدمة لندوة الدراسات الاسلامية بجامعة أم درمان الاسلامية ، بالاشتراك مع إتحاد الجامعات العربية . صفحة ١٥

وإندهش عمر ، فقد جرت العادة على عدم بناء بيوت . بهذه الفخامة حينئذ ، فسأل عن صاحبه ؟ فقيل له :

– هذا بيت عاملك على البحرين .

– فقال عمر بن الخطاب : **أبت الدراهم إلا أن تخرج أعناقها .**

وأرسل عمر بن الخطاب إلى عامله بأنه – قرر قراراً مشمولا بالنفاذ – بضم نصف ماله إلى بيت المال . وبهذا القرار أراد عمر أن يقول : إن الثراء يعلن عن نفسه رغم أنف صاحبه .

وتنطوى عبارته على إحساس بالريبة فى تصرفات عامله على البحرين. وبسبب هذا الشك كان القرار حاسماً ، فقد إستولى على نصف ثروة هذا العامل وأضافها لبيت المال . ولا ريب أن والى عمر على البحرين لم يكن لصاً ولامرتشيا . . . فقد وقع إختيار عمر عليه منذا البداية . وعمر لا يختار غير رجال تعرف عنهم الأمانة . ولكن ربما يكون هذا الوالى قد إستغل وجوده فى البحرين فى أعمال تجارية أو إنتاجية ، بمعنى قيامه بتشغيل أمواله الخاصة فى مثل هذه المجالات وربح منها ربح مشروعا .

ولكن عمر بن الخاب رفض مبدأ التجارة لمن يعهد إليه بما نسميه اليوم « **بوظيفة عمومية** » رغم أن التجارة فى الإسلام كانت – ولا تزال – من الأعمال المشروعة . ورغم أن الرسول صلى الله عليه وسلم عمل بالتجارة إلا أن عمرا، وضع مبدأ عاماً حرم فيه ما هو حلال فى الأصل إذا لابسته ظروف تدفع إلى الشك فى إستغلال النفوذ .

وقد وقع نفس الشىء – تقريباً – مع عمرو بن العاص واليه على مصر . فقد سمع ابن الخطاب عنه أنه إغتنى ، فأرسل اليه يسأله ؟ **ورد عمرو بن العاص عليه بما يفيد أنه يعمل – بجوار عمله – بالتجارة فى أمواله الخاصة** . . . وهنا كان موقف عمر بن الخطاب منه شبيهاً بموقفه مع عامله على البحرين . ويحتفظ التاريخ بالخطابات المتبادلة بين

عمر بن الخطاب وعمرو بن العاص . وفيها يحتج عمرو بن العاص ويقول : إنه لن يعمل بعد ذلك لعمر . ويرد عليه عمر بن الخطاب بما يفيد أنه لن يعهد اليه بعد ذلك بعمل من أعمال الولاية .

ومن وجهة نظر الفكر الاجتماعى ، فإن عمرا بهذا المسلك يعتبر أول مشرع للقانون الذى يعرف حالياً باسم قانون « **من أين لك هذا** » وليس ذلك فحسب ، ذلك أن ابن الخطاب لم يكن يحرم على عماله الإتجار بأموالهم الخاصة فحسب ، وانما كان يمد سلطانه الى الهدايا الخاصة التى كانت تهدى اليهم وهم يعملون له . وكان يضم هذه الهدايا الى بيت المال . وله كلمة مأثورة فى هذا المجال يقول فيها « **لو أن أحدهم فى بيت أمه وأبيه ، فهل كان يهدى إلية شيء ؟** » بمعنى أن هذه الهدايا جاءت لعمالة بسبب نفوذهم كعمال له ، وليست هدايا مجردة ، دافعها الحب الشخصى أو التقدير الذاتى وحده . وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل الهدايا فى ظروف خاصة دافعها توثيق العلاقات الاجتماعية – ولكن عمر رفضها إذا لابستها ظروف تثير مظنة الشك فى إستغلال النفوذ . وبهذه الحساسية والورع والحسم والحزم استطاع الإسلام أن يسبق التشريعات الحديثة فى وضع « **قانون من أين لك هذا** ؟ » وكان سبقه بقرون عديدة .

وكان الصراع الاجتماعى من الموضوعات التى شغلت حيزا من الفكر الاجتماعى لابن الخطاب . ذلك أنه عندما توفى الرسول الكريم ، أطلق على أبى بكر الصديق لقب « **خليفة رسول الله** » وعندما مات أبو بكر لقب إبن الخطاب بـ « **خليفة خليفة رسول الله** » ولم يرق هذا اللقب الطويل لابن الخطاب ، لما فيه من مشقة على المسلمين لا سيما وان كلمة « **خليفة** » سوف تتكرر مع الخليفة التالى ثلاث مرات ، ومع الذى يليه أربع مرات . . . وهكذا . ومن هنا اتجه تفكير ابن الخطاب الى ألقاب

« **الإمارة والملك . . .** » لا سيا وأن شعوب البلاد المفتوحة ذات التراث السياسي « الملكي » كانت تطلق على عمر لقب « الملك » . ذلك أن أنسا إبن مالك روى أن « الهرمزان » — من فارس — عندما رأى عمر بن الخطاب مضطجعا في مسجد رسول الله صلى الله عليه قال « **هذا هو الملك** الهنيء » (١) .

وفي رواية عن محمد بن عمر قوله « حدثني عبد الله بن الحارث عن أبيه عن سفيان بن أبي العوجاء ، قال : **قال عمر بن الخطاب والله ما أدري أخليفة أنا أم ملك** ؟ فإن كنت ملكا فهذا أمر عظيم » وتمضي الرواية فتقرر أن قائلا قال لعمر « يا أمير المؤمنين أن بينهما فرقا . وتساءل عمر : ما هو ؟ فكانت الإجابة إن الخليفة لا يأخذ إلا حقا ولا يضعه إلا في حق ، وأنت بحمد الله كذلك ، والملك يعسف الناس فيأخذ من هذا ويعطي هذا ، فسكت عمر . . »(٢) .

وتؤكد الرواية السابقة رواية أخرى عن سلمان الفارسي تحكي حوارا دار بينه وبين ابن الخطاب حول الموضوع ذاته . وفي الحوار تساءل عمر **أملك أنا أم خليفة ؟** فأجابه سلمان : إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهما أو أقل أو أكثر ثم وضعته في غير حقه ، فأنت ملك غير خليفة ، فاستعبر عمر . . (٣) **أي أنه اقتنع بأن لقب « الملك » مرتبط بمضمون يتميز بالظلم الاجتماعي** ، وهو مالا يليق بالحاكم المسلم العادل الذي كانه عمر بن الخطاب ، لما سيترتب عليه من صراع اجتماعي

(١) طبقات ابن سعد جـ ٢ ق ١ ص ٢١١

(٢) المرجع السابق جـ ٣ ق ١ ص ٢٣١

(٣) المرجع الشابق جـ ٣ ق ١ ص ٢١٩

بين بقية أفراد المجتمع. ومن هنا فقد **إنتهى فكر ابن الخطاب الى إستحسان لقب « أمير المؤمنين »** مع رفض للقب الملك، فقد روى محمد بن سيرين أن عمرا عندما إشتم أن أحد أصهارة يريد ميزة من بيت المال « البنك المركزى بمفاهيم العصر الحاضر » قال له : أتريد أن ألقى الله ملكاً خائناً ؟ »(١) وكل هذا يوضح أن **الفكر الاجتماعى لديه لا ينساق وراء الأهواء أو الروحية فحسب** ، وإنما نجد فى فكره تمييزاً بين الجوانب الروحية والعقائدية فى الدين ، وبين جوانب التشريع فى الدولة الإسلامية.

وكان لموضوع الملكية الفردية مكاناً بارزاً فى تفكيره الاجتماعى ، ذلك أنه كان يعلم أن الملكية الفردية فى الإسلام هى ملكية الظاهر أو ملكية الإنتفاع ، أما المالك الحقيقى لكل شيىء فهو الله سبحانه تعالى : **ولله ملك السموات والأرض وما بينهما »** (المائدة ١٧) وأن البشر مثل الأرض من خلق الله ، وأن لمخلوقات الله أن تستفيد من بعضها البعض تطبيقاً لقوله تعالى « **هو أنشأ كم من الأرض وإستعمركم فيها** »(هود ٦١) وقوله تعالى « **ألم تروا أن الله سخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض، وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة** » (لقمان ٢٠) ومعنى ذلك أن كل ما فى الوجود مسخر للإنسان ، وأن ملكيته لأى شىء هى ما يفهم من معنى « حق الإنتفاع » فحسب .

غير أن موقف ابن الخطاب حيال ملكية الأراضى الزراعية الخصبة فى الدول التى فتحتها جيوش العرب المسلمين فى المشرق ، العراق ، فارس . . وفى المغرب : مصر . . . وفى الشمال : الجزيرة والشام...الخ، فلقد أدرك ابن الخطاب أن فتوحات دولته لن تمتد فى المستقبل القريب إلى ما هو أبعد كثيراً من هذه الحدود التى إمتدت إليها الامبراطورية

---

(١) المرجع السابق ج ٣ ق ١ ص ٢٢١

الإسلامية يومئذ ، والتي أصبحت تشتمل على مساحات شاسعة من الأراضي الخصبة التي ترويها أنهار : النيل في مصر ، وبردى في الشام ودجلة والفرات في العراق . . الخ . وأن هذه الأراضي هي الثروة الرئيسية في تلك الإمبراطورية الناشئة في الحاضر وفي المستقبل .

هذه الثروة بدأت أنظار قادة الجيش الإسلامي تتطلع إلى إمتلاكها ، باعتبارها « فيئا » أفاءه الله على الفاتحين ، ومن ثم فإن الحكم هو قسمة هذه الأرض وما عليها من المزارعين ، وتملكها ملكية خاصة للجنود الفاتحين ، تطبيقاً لمبادىء القرآن « **وإعلموا أنما غنمتم من شيء ، فإن لله خمسة وللرسول ولذى القربى ، واليتامى والمساكين ، وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان ، يوم إلتقى الجمعان ، والله على كل شيء قدير** » (الأنفال ٤١) وتطبيقا لمبادىء السنة ، وما يتبع ذلك من تحويل شعوب تلك البلاد المفتوحة – وبالذات المزارعين – الى عبيد أرقاء لهؤلاء الجند الفاتحين .

وقد رفض ابن الخطاب هذا الموقف غير الاجتماعي ، الذى وإن كان يتفق مع تمليك أرض خيبر في عهد الرسول الكريم على الفاتحين ، فإنه يختلف مع روح الإسلام لإختلاف الظروف الاجتماعية في الحالتين. وبذلك دخل ابن الخطاب في صراع عنيف مع بعض الصحابة ، ومع كل قادة الجند ولم تكن دوافع ابن الخطاب الى موقفه هذا نابعة كلها من إيمان الرجل بالعدالة الاجتماعية كقيمة مالية مجردة ، ذلك لأن عمرا لم يكن الممثل الحقيقي لفقراء القوم من المزارعين ، لا قبل ولا بعد إسلامه . وإنما كان عمر من أفراد الطبقة الوسطى في المجتمع القرشي ، كما أوضحنا من قبل . **فقد كان مرجع ثورة ابن الخطاب هذه نابعاً من معارضته لاسترقاق شعوب تلك الأرض وإقتسام ممتلكاتهم**.ولهذا رأى ابن الخطاب

أن تصبح هذه الأرض وأنهارها وقفاً على بيت المال ؛ للدولة « **ملكية الرقبة** » فيها ، وأن تظل بأيدى فلاحيها ، لهم فيها « **ملكية المنفعة** » نظير « **الخراج** » الذى يدفعونه عن مساحتها . وأن يبقى هؤلاء الفلاحون أحراراً يدفعون « **الجزية** » التى تضيف مصدراً من مصادر تمويل بيت المال ، مع « الخراج » وذلك بدلا من أن تتحول كل هذه الثروة الزراعية إلى ملكية خاصة ينفرد بها وبالتمتع بثمارها الجنود الفاتحون .

وكان ذلك عندما قدم على عمر بن الخطاب جيش العراق ، بقيادة سعد بن أبى وقاص ، لمشاورة بعض أصحاب الرسول رضوان الله عليهم فى قسمة الأرض **التى أفاء الله بها على المسلمين من أرض العراق والشام..** فرأى غالبيتهم أن يقسم هذا الفيىء بينهم . وسأل بلال بن رباح الصحابى المشهور وأصحابه ، عمراً بن الخطاب قسمة ما أفاء الله عليهم من العراق والشام ، وقالوا : أقسم الأرضين بين الذين إفتتحوها كما تقسم غنيمة العسكر . . وأن أصحاب الرسول الكريم وجماعة من المسلمين أرادوا ابن الخطاب أن يقسم الشام ، **كما قسم رسول الله « خيبر »** . . وكان من أشد الناس مطالبة الزبير بن العوام ، وبلال بن رباح وكان رأى عبد الرحمن بن عوف — أيضاً — أن يقسمه . فما الأرض والعلوج « **الزراع الفرس** » إلا ما أفاء الله عليهم ... **وكذلك عندما افتتحت مصر بغير عهد ، قام الزبير بن العوام وطالب عمرو بن العاص تقسيمها على الجند كما قسم رسول الله أرض خيبر .**

وقفت كل تلك الجبهة العريضة ضد إبن الخطاب ،واتجهت آراؤها إلى إمتلاك أرض مصر والشام ، والعراق — وأنهارها وفلاحيها ، كما ضمت الصحابة الذين أرادوا التطبيق الحرفى للنص القرآنى الذى إعتبر مثل

هذه الأرض وأنهارها (**فيئا**) **أفاءه الله على الفاتحين** لهم أربعة أخماسه تقسم بينهم ، أسوة بما صنع الرسول بأرض خيبر فى شبه الجزيرة العربية .

وفى مواجهة تلك الجبهة كان ابن الخطاب ومعه قليل من المهاجرين الأولين من بينهم عثمان بن عفان وعلى بن أبى طالب وطلحة وابن عمر وغيرهم . . وكانت وجهة نظر عمر أن تقسيم العراق بعلوجها والشام بعلوجها ومصر بعلوجها ... **وتلك الأصقاع هى الحدود التى لا يحتمل أن تتسع الإمبراطورية الإسلامية إلى أبعد منها** ، فإن الأجيال القادمة والأرامل والعجزة بهذا البلد وبغيره ممن يأتون من بعد هذا الفيء لن يتبقى لهم شيء منه، بالرغم من أنهم شركاء فيه ... وتساءل ابن الخطاب **وكيف أقسمه لكم وأدع من يأتى بغير قسم ؟**

وهكذا نجد وقفه ابن الخطاب بجانب الأمة بأجيالها الحاضرة والمستقبلة **فالفرد هو المنطاق والهدف لدى هؤلاء الفاتحين ، والجماعة والمجتمع هما المنطاق والهدف عند أمير المؤمنين عمر بن الخطاب** .

هذا وقد إنتصرت وجهة نظر ابن الخطاب بعد أن أيدته اللجنة التى تم الاحتكام إليها وكانت تتألف من عشرة رجال نصفهم من الأوس ونصفهم من الخزرج . وبالتالى كتب ابن الخطاب إلى عمرو بن العاص فاتح مصر « **أن دعها ، أى دع الأرض دون تقسيم — حتى يغدو منها حبل الحبلة — أى الجنين فى بطن أمه** — ويعلق أبوعبيد القاسم بن سلام على ذلك فيقول : أراه أراد أن تكون فيئا موقوفا للمسلمين ما تناسلوا **يرثه قرن عن قرن** »(١) أى جيل عن جيل .

---

(١) أنظر كتاب « الخراج » لأبى يوسف ص ٢٣ — ٣٥ وكتاب « الأموال » لأبى عبيد القاسم بن سلام القاهرة ١٣٥٣ هجرية ص — ص ٢٧ — ٣٥

ووقف عمر بن الخطاب أيضاً بجانب « **العدالة الاجتماعية** » كواحدة من أهم المسائل العامة فى المجتمع ، وظهر موقفه هذا واضحاً فى موضوع ضرائب الأراضى الزراعية ... فقد كانت الضرائب على تلك الأراضى تجبى على أساس نظام « المقاسمة » ويقضى هذا النظام بجباية حصة مقررة من المحاصيل الزراعية بصرف النظر عن المساحة المنزرعة ، وبصرف النظر أيضاً عن جودة أو عدم جودة الإنتاج . **وفى عهد الملك العادل كسرى — كسرى بن قباز — أنو شروان ، ٤٣١ — ٥٧٨** ميلادية تم إستبدال هذا النظام بنظام « **المساحة** » ويقضى هذا النظام بتحصيل قدر معين على المساحة المعينة من المحصول المعين . . ولم يجد عمر غضاضة من إقتباس هذا النظام المستمد من « وضائع كسرى » أى تشريعات كسرى المتعلقة باعتماد « **المساحة** » معياراً لتحديد الضريبة على تلك الأراضى الزراعية .

وقد ظل هذا النظام المستعار من تنظيمات الدولة الفارسية المجوسية — كما جاء فى **كتاب الماوردى** بعنوان الأحكام السلطانية — طوال عصر الخلفاء الراشدين ، وعصر بنى أمية ، وحتى خلافة « المهدى » العباسى الذى عاد بالتشريع الضرائبى للأراضى الزراعية إلى نظام المقاسمة(١) .

وحارب عمر بن الخطاب ظاهرة « التواكل » التى تفشت يومئذ بالرغم من أن العمل من أهم ما حث علية الإسلام وإعتبره من أهم وسائل الكسب لقوله صلى الله عليه وسلم « **إن أشرف الكسب كسب الرجل من عمل يده** »(٢) وقد بين الله سبحانه وتعالى أنه خلق الأرض لعمارتها فى قوله تعالى « **وسخر لكم ما فى الأرض** » (الحج ٦٥) وقوله أيضاً

---

(١) الدكتور محمد ضياء الدين الريس : الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية القاهرة ١٩٦١ ص — ص ٧٥ — ١١٠

(٢) رواه الإمام احمد

«**إن الأرض يرثها عبادى الصالحون** » (الأنبياء ١٠٥) وذللها للعباد ليعملوا فيها ويكسبوا الخير من كدهم فى أرضها ، وليبتغوا الرزق فى جنباتها ... بالرغم من هذا ظهرت فئة ، بل فئات لم تتفهم جوهر الدين الإسلامى ، وظنت أن الإنصراف إلى التعبد أفضل من العمل والإنتاج والكسب .

فقد ورد أن سيدنا عمر رضى الله عنه لقى قوما لا يعملون ، فقال: **ما أنتم** ؟ قالوا : متوكلون ، قال : **كذبتم إنما المتوكل رجل ألقى حبة فى الأرض** (أى العمل بالزراعة) **ثم توكل على الله** وأضاف رضى الله عنه : **لا يقعدن أحدكم عن طلب الرزق ويقول : اللهم أرزقنى، وقد علم ان السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة**. ومن هنا فقد نهى الفقراء أن يقعدوا عن العمل إتكالا على الصدقات ، وقال « **يا معشر الفقراء إستبقوا الخيرات ولا تكونوا عيالا على المسلمين** » وراح يذكرهم بقوله صلى الله عليه وسلم « **إن الله يحب العبد المحترف ، ويكره العبد البطال** » وكره للإنسان أن يحيا متواكلا متخاذلا وطلب إليه أن يعمل ويكد ويكدح(١) .

٢ – الفارابى والتفكير الاجتماعى :

من أوائل **مؤلفات الفارابى(٢)** (٨٧٣ – ٩٥١ ميلادية٢٥٩– ٣٣٩ هجرية) نجد رسالة مختصرة فى السياسة ، هى ضرب من التثقيف العقلى

---

(١) سيرة عمر بن الخطاب لابن الجوزى

(٢) هو أبو نصر ، محمد ، المعلم الثانى ، الشهير بالفارابى . فاسمه محمد وكنيته أبو نصر ، ولقبه المعلم الثانى وشهرته : الفارابى وليس من المعروف لماذا يكنى أبو نصر ، مع أنه جرت العادة فى الغالب على أن يكنى الشخص باسم إبنه الأكبر ، وأن المشهور عن سيره الفارابى أنه لم ينجب أولاداً والراجح أن السبب فى تلقيبه بالمعلم الثانى يرجع إلى مكانته الكبيرة فى الفلسفة ، ووفرة إنتاجه منها ، ومتابعته لدراسات أرسطو وشرحه لنظرياته . حتى لقد أعتبر أكبر الفلاسفة من بعده ، وأعظم ناشر وموضح لآرائه .ولما كان أرسطو قد إشتهر بلقب « المعلم الأول » فقد أطلق على=

والخلقى . تتضمن إرشاداً إلى كيفية سلوك الإنسان مع من فوقه ومن يساويه ومن يكون دونه فنجد بيان كيفية الأدب مع الرئيس والطريق إلى معاملته والحصول على المنافع منه وكيفية سياسة الإنسان مع أكفائه ، سواء أكانوا أصدقاء بحسب أصنافهم ؛ المخلصين منهم والمنافقين . . . الخ .

أما الكتابان اللذان كتبهما الفارابى فى السياسة ، كما تصورها ، فهما : كتاب (**السياسة المدنية**) وكتاب (**آراء أهل المدينة الفاضلة**) . وكل منهما يشتمل على قسمين : الأول فلسفى ، يتناول مراتب الموجودات الروحانية والمادية ، والثانى يتناول الناحية السياسية - الاجتماعية . هذا وما جاء فى كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) هو الذى يدخل فى موضوعنا هنا فهو يتحدث فى القسم الثانى (الاجتماعى) من هذا الكتاب عن بيان الحاجة إلى الاجتماع - **وهى القوام المادى والكمال المعنوى** - ولا شك أنه رجع فى هذا الصدد إلى أرسطو يشد حكمته وينقل عنه قضيته المتواترة وهى « **الإنسان مدنى بالطبع** » وهو بفطرته محتاج من الناحيتين المادية والمعنوية إلى أشياء كثيرة ليس فى وسعه أن يستقل بأدائها ولا يقوى على تحقيقها منفرداً ، حيث قال « **وكل واحد من الناس مفطور على أنه يحتاج فى قوامه وفى أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده** ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشىء مما يحتاج إليه وكل واحد من كل واحد بهذه الحال . . . ولهذا كثرت أشخاص الناس فحصلوا فى المعمورة من الأرض ، فحدثت منها

= خليفته فى عالم الفلسفة وناشر آرائه لقب « المعلم الثانى » وقد ولد فى مدينة فاراب فى أطراف بلاد تركستان . وتوفى الفارابى فى دمشق ، ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير فى مكان غير معروف وقد عاش حوالى الفترة الممتدة من (٢٥٩ - ٣٣٩ هـ) ٨٧٣ إلى ٩٥١ ميلادية ، أنظر (فيلسوف العرب والمعلم الثانى) تأليف المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ، القاهرة ١٩٤٥

الاجتماعات الإنسانية ، ومعنى ذلك أنه من الضرورى للإنسان أن يتعاون مع بنى جنسه ، حتى تتحقق الغاية من الاجتماع الإنسانى . وهى تحقيق كمال الإنسان بما هو إنسان . ولعل الكمال الذى يقصده الفارابى هو السعادة، وهى فكرة منقولة كذلك عن أرسطو . ولا يتم للفرد تحقيق السعادة فى نفسه عن طريق التعاون المادى فحسب ، بل له أيضاً عن طريق التعاون الروحى أو الفكرى ، على إعتبار أن السعادة إنما تتصل بأفضل القوى الإنسانية وأكملها وهى قوته العاقلة .

وتضمن الكتاب أيضاً بيان المجتمعات الكاملة وغير الكاملة ونسبة بعضها إلى بعض ، وهنا نجد،من أول الأمر إشارة إلى موضوع **الإدارة والاختيار** فى نشأة الاجتماع وبلوغ الكمال والسعادة فيه .

ومن هنا كانت بعض المجتمعات كاملة « **فاضلة** » لأن أهلها أرادوا الخير وتعاونوا عليه .وبعضهاغير « **فاضلة** » لأن أهلها أرادوا الشر وتعاونوا عليه . ومعنى ذلك أن شرط « **الفضيلة** » بالنسبة للأشكال الاجتماعية لدى الفارابى ، مرهون بوجود التعاون بين أفراده وبين الفئات المتخصصة (**تقسيم العمل**) حتى تتحقق السعادة للجميع .

نشأة المجتمع عند الفارابى :

كان من رأيه أن« **القول فى إحتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون يرجع إلى أن :**

— كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه وفى أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة ولا يمكنه أن يقوم بها كلها وهو وحده .

— وإنما يحتاج إلى قوم يقوم كل واحد منهم بشىء مما يحتاج إليه :

— وكل واحد من كل واحد بهذه الحال .

« ولذلك يستحيل أن ينال الإنسانالكمال -الذى لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية- إلا باجتماع جماعات كثيرة متعاونين ، يقوم كل واحد ببعض

ما يحتاج إليه قوامه وفى أن يبلغ الكمال . ولهذا كثرت أشخاص الإنسان فحصلوا فى المعمورة من الأرض فحدثت فيها الاجتماعات الإنسانية » .

ثم ينتقل إلى تصنيف المجتمعات فيقول :

المجتمعات الإنسانية منها **الكاملة وغير الكاملة ...**

والمجتمعات الكاملة ثلاث :**عظمى ، ووسطى ، وصغرى ...**

– **فالعظمى** : إجتماعات الجماعة كلها فى المعمورة ، أى اجتماع العالم كله فى دولة واحدة وتحت سيادة حكومة واحدة .

– **والوسطى** : إجتماع أمة فى جزء من المعمورة ، أى تحت سيطرة حكومة مستقلة .

– **والصغرى** : إجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة ، أى تحت سلطة رئيس(١) .

ومعنى ذلك أن أكمل المجتمعات هو إجتماع العالم كله فى دولة واحدة، وتحت سيطرة حكومة عالمية مستقلة . وأقل منه إكتمالا ، اجتماع أمة فى جزء من المعمورة تستقل بشئونها الداخلية والخارجية ، وتستطيع أن تحقق لأفرادها ، ما ينشدونه من تعاون مادى وروحى . وأقلها جميعاً فى الكمال إجتماع **أهل مدينة فى جزء من الأمة تحت سلطة رئيس** ، كما هو الحال بصدد المدن اليونانية التى كانت تمثل وحدات سياسيةواجتماعية مستقلة تماما .

والمجتمعات غير الكاملة ثلاث مراتب أيضا هى :

– اجتماع أهل القرية .
– اجتماع أهل المحلة .
– اجتماع فى سكة .
– اجتماع فى منزل .

(١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة : الطبعة الثانية لناشرها مصطفى فهمى بمطبعة السعادة بالقاهرة ، صفحة ٧٧ وما بعدها « القول فى إحتياج الإنسان إلى التعاون » .

« والمحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة ، إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على أنها جزؤها . والسكة جزء المحلة ، والمنزل جزء السكة . والمدينة جزء مسكن أمة . والأمة جزء جملة أهل المعمورة .

فالخير الأفضل والكمال الأقصى ، إنما ينال « **أولا بالمدينة ، لا بالاجتماع الذى هو أنقص منها** (١) » . وفى هذا سبق إبن خلدون فى القول بنقص عمران البادية عن عمران الحواضر والأمصار .

ومن ثم فإن أكثر المجتمعات غير الكاملة رقياً وأقربها إلى الكمال اجتماع أهل المحلة وأهل القرية . وأكثر من ذلك نقصاً وأقل اكتمالا لأهل السكة (**مثل اجتماعات الشوارع والطرقات**) وأقل الاجتماعات بصفة عامة وأكثرها فى عدم الاكتمال ، إجتماع أفراد أسرة. ومن ثم فإن المحلة والقرية فى منزلة واحدة من حيث الدرجة . وهذا التفكير يشبه رأى أرسطو فى أن « **القرية مستعمرة طبيعية للمدينة** » مما يؤكد أن الفارابى أخذ فكرتها عن أرسطو ، لاسيما عندما قال إن القرية خادمة للمدينة لأنها تمدها بكافة الحاجات الضرورية . وفى هذا يقول الفارابى « ... فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة . والكاملة ثلاث عظمى ووسطى وصغرى ، فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها فى المعمورة . والوسطى إجتماع أمة فى جزء من المعمورة . والصغرى إجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة . وغير الكاملة اجتماع أهل القرية واجتماع أهل المحلة ؛ ثم إجتماع فى سكة ، ثم إجتماع فى منزل ، وأصغرها المنزل . والمحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة : إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على أنها جزؤها ، والمنزل جزء السكة ، والمدينة جزء مسكن أمة والأمة جزء جملة أهل المعمورة » .

---

(١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة . الطبعة الأولى ، مطبعة النيل ، القاهرة صفحة ٧٨

وإذا ما قدر لاجتماع أهل المدينة أن يكون وحدة سياسية ، دخلت نطاق الجماعات الكاملة فى أول مراحلها ، فإذا تعاونت عدة مدن وأخذت شكل الأمة التى تستقل بشئونها الداخلية والخارجية أصبحت أعلى مرتبة من حيث كمالها. ولا شك أن الشكل الأمثل هو اجتماع العالم كله فى وحدة سياسية تحت سيطرة سلطة موحدة ،وهو أكمل المجتمعات فى نظر الفارابى . وبالرغم من ذلك فقد أهمل الفارابى دراسة اجتماع العالم وإجتماع الأمة . ووجه مزيد عنايته لدراسة إجتماع المدينة لأنها أبسط أشكال المجتمعات الكامنة وأولى خلاياها . فالمدينة هى الخلية الأولى للمجتمعات الكاملة ، فبصلاحها تصلح هذه المجتمعات وبفسادها يعتورها الفساد فالكلام على الأمور التى يجب توافرها هنا حتى تكون كاملة — وهو الذى عرض له الفارابى — يعد شرحا لدعائم المجتمعات الإنسانية الكاملة .

وواضح أنه تبين له أن دراسة اجتماع العالم كله على الصورة التى ذكرها هو اجتماع مثالى ولكنه متعذر التحقيق ، على حين أن المدينة جزء مسكن أمة ، **والأمة جزء جملة أهل المعمورة ،فالخير الأفضل والكمال الأقصى ، إنما ينال أولا بالمدينة** ، لا بالاجتماع الذى هو أنقص منها ، غير أن قول الفارابى بالمجتمع العالمى « **الجامعة الإنسانية او الجمهورية للعالمية** »كان نتيجة لتأثره بأفكار الرواقيين عن هذا المجتمع الذى يكون فيه الفرد مواطنا عالميا ، وليس مواطنا فى دولة معينة أو مدينة محددة ،**وقد أضاف الفارابى إلى فكرة الرواقيين هذه أن الجامعة الإنسانية يجب أن تكون خاضعة لحكومة يرأسها الخليفة ولا بد أن تدين بالدين الإسلامى** . ومن ثم فإنه من الضرورى أن يكون أساس « **الجمهورية العالمية ، هو الوحدة الدينية** فى هذا المجتمع المثالى ، على إعتبار أن هذه الوحدة من شأنها أن تعزز الوحدة السياسية والروحية . وواضح أن آراء الفارابى هذه متأثرة بوضعه الاجتماعى باعتباره فيلسوفاً مسلماً .

ويلاحظ أن الاجتماع الأول الذى ذكره الفارابى ، وجعله أكمل المجتمعات الكاملة جميعاً لم يذكره أحد من قبله من فلاسفة اليونان الذين

إغترف من فلسفتهم مثل أفلاطون وأرسطو . ذلك أن هؤلاء جميعاً لم يفكروا إلا فيما كان يقع تحت أبصارهم مثل الدويلات الصغيرة التى تتألف كل منها من مدينة وتوابعها . أو من بعض المدن وتوابعها .. ولعل ذلك يرجع – كما سبق أن أوضحنا – لتأثر الفارابى بتعاليم دينه إذ أن **الإسلام يتطلب إخضاع العالم كله لحكومة واحدة هى حكومه الخليفة .**

ويؤخذ على الفارابى إهماله لاجتماع الأمة باعتبارها أرقى المركبات السياسية التى عاصرها وعرفها ، واهتمامه بمجتمع المدينة الذى عرفه فلاسفة اليونان الذين لم يروا مثله ، مجتمع الأمة أو الإمبراطوريات أو الممالك المستقلة سياسيا وما إلى ذلك . والمدينة الفاضلة فى رأيه هى التى يتعاون أفرادها على الأمور التى تنال بها السعادة . وإختص كل واحد من أفرادها بالعمل الذى يحسنه والوظيفة التى هيأته الطبيعة لها ، ووفرت له الإستعدادات والقدرات المناسبة لها .

مدينة الفارابى الفاضلة :

والمدينة الفاضلة فى نظره هى ما تتحقق فيها سعادة الأفراد على أكمل وجه ، ولا يكون ذلك إلا إذا تعاون أفرادها على الأمور التى تنال بها السعادة ، وإختص كل واحد منهم بالعمل الذى يحسنة وبالوظيفة المهيأ لها بطبيعته ، وفى هذا يقول « فالمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة هى المدينة الفاضلة . . . **والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح** الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه » .

الرئيس الأفضل للمدينة عند الفارابى :

« **وأما رئيس المدينة** ، فليس يمكن أن يكون أى إنسان إتفق ، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين :

الأول : أن يكون كامل العقل قوى الإدراك يوحى الله عز وجل إليه بتوسط العقل ، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال ، يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل ، بتوسط العقل المستفاد إلى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام » (١) .

والثانى : أن تكون قوته المتخيلة قوية كاملة جداً لا تستولى عليها المحسوسات الواردة إليها من الخارج إستيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا تخدمها القوة الناطقة . بل كان فيها مع إشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التى تخصها ، ويفيض العقل الفعال بصور الجزئيات فتتخيلها القوة المتخيلة وتحاكيها بمحسوسات فى نهاية الجمال ، والكمال ويصير الإنسان بهذا الفيض إلى قوته نبياً منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن » .

ومعنى ذلك أن الرئيس هو منبع السلطة العليا ، وهو المثل الأعلى الذى تتحقق فى شخصيته جميع معانى الكمال ، وهو مصدر الحياة المدنية ودعامة نظامها . ومنزلته من سائر الأفراد كمنزلة القلب من سائر أعضاء الجسم فهذا هو الرئيس الذى لا يرؤسه إنسان آخر أصلا ، وهو الإمام ، وهو الرئيس الأول للمدينة ، ورئيس المعمورة من الأرض كلها . ولا يمكن أن تصير هذه الحالة إلا لمن إجتمعت فيه بالطبع إثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها وهى :

---

(١) يرى الفارابى أن الذات العلية — تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا — تنبثق عنه عقول عشرة ، كما ينبثق الضوء من الشمس ، وتفعل أفعالها وفق أغراض الله تعالى بدون واسطته . منها تسعة عقول تشرف على حركات الأجرام السماوية ، والعقل العاشر هو العقل الفعال فى الانسانية أى المشرف على شئون بنى الانسان . وهو فى ذلك يتأثر بنظريات غريبة عن الاسلام وخاصة النظريات الافلاطونية الحديثة (أنظر للدكتور على عبد الواحد وافى : فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة «للفارابى . عالم الكتب ، القاهرة ١٩٧٣ صفحة ٢٣ — ٢٥) .

الخصائص الفطرية للرئيس :

١ ــ **أن يكون تام الأعضاء** ، قواها موانية جوارحها على الأعمال التى من شأنها أن تكون بها ، أى التى خلقت لها والتى هى قوامها .

٢ ــ **أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور** لكل ما يقال له ويتلقاه ويفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر فى نفسه .

٣ ــ **أن يكون جيد الحفظ** لما يفهمه ويراه . ولما يسمعه ، ولما يدركه فى الجملة فلا يكاد ينساه .

٤ ــ **أن يكون جيد الفطنة** ، ذكيا ، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التى دل عليها الدليل .

٥ ــ **أن يكون حسن العبارة** ، يواتيه لسانه على إبانة لكل ما يضمره إبانة تامة .

٦ ــ **أن يكون محبا للتعلم والإستفادة** منقادا له ،سهل القبول، لا يؤلمه تعب التعليم ولا يؤذيه الكد الذى يناله منه .

٧ ــ **ان يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح** ، متجنبا بالطبع للعب (يقصد به اللهو وضياع الوقت فيما لا يجدى) مبغضاً للملذات الكائنة عن هذه(أى أن يكون مبغضا لما ينجم عن الأمور السابقة من لذات).

٨ ــ **أن يكون محبا للصدق وأهله** ، مبغضاً للكذب وأهله .

٩ ــ **أن يكون كبير النفس محبا للكرامة** ، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور ، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع فيها .

١٠ ــ **أن يكون الدرهم والدينار** وسائر أعراض الدنيا هينة عنده .

١١ ــ **أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله** ، ومبغضا للجور والظلم

وأهليهما . يعطى النصف (**أى يعامل الآخرين بالعدل والقسط**) من أهله ومن غيره ، ويحث عليه ويؤتى من حل به جور (**أى يرد له حقه وما أخذ منه**) مواتياً لكل ما يراه حسنا جميلا (**أى من الأمور المتصلة بالعدالة**) ويكون عدلا (أى وسطاً فى أخلاقه وشئونه (**فلا إفراط ولا تفريط**) غير صعب القياده ولا جموحاً ولا لجوجا إذا دعى إلى العدل ، بل صعب القياد إذا دعى إلى الجور وإلى القبيح .

١٢ — **أن يكون قوى العزيمة** على الشيء الذى يرى أنه ينبغى أن يفعل، جسوراً عليه ، مقداما غير خائف ولا ضعيف النفس » .

وليس من شك فى أن أبا نصر نظر فى صفات رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاقتبس منها الأثنتى عشرة خصلة السالفة الذكر ، وحصر الرئاسة فيه . ولكنه استدرك قائلا : « واجتماع هذه كلها فى إنسان واحد عسير . فلذلك لا يوجد من فطر هذه الفطرة إلا الواحد والأقل من الناس .

الرئيس الذى يليه للمدينة عند الفارابى :

أوضح الفارابى فى الفقرة السابقة إستحالة وجود رئيس للمدينة بالخصال الأثنيتى عشرة السالفة الذكر . **ومن هنا وضع شروطاً ستة للرئيس الذى يحوز تلك الخصال** ، وهذه الخصال الست « للرئيس الثانى ومن يخلفه من الرؤساء » هى :

١ — أن يكون حكيما .

٢ — أن يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والسير التى دبرها الأولون للمدينة ، محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها .

٣ — أن يكون له جودة إستنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة : ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذيا حذو الأئمة الأولين .

٤ — أن يكون له جودة رؤية وقوة إستنباط لما سبيله أن يعرف فى وقت من الأوقات الحاضرة ، من الأمور والحوادث التى تحدث مما ليس

سبيلها أن يسير فيه الأولون . ويكون متحريا بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة .

٥ ـ أن تكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين وإلى ما أستنبط بعدهم مما إحتذى فيه حذوهم .

٦ ـ أن تكون له جوده ثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب ، وكذلك أن تكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسية(١) .

وهذه الشروط التى إشترطها أبو نصر فى رئيس المدينة هى فى الواقع خصائص الإمام فى الشريعة الإسلامية الغراء كما بسطها الفقهاء ، ماعدا شرطين تجاوز عنهما الفارابى وهما شرط النسب الذى يحصر الخلافة فى قريش ، وشرط الحكمة الذى جعله أساساً للرياسة(٢) .

وقد قصد أبو نصر أن يكون الحكم فى مدينته مطلقاً أوتوقواطيا يقوم بأعبائه رئيس واحد إن وجد، فإذا لم يوجد إنسان واحد إجتمعت فيه تلك الشرائط ، ولكن وجد إثنان ، أحدهما حكيم والثانى فيه الشرائط الباقية ، كاناهما رئيسين فى هذهالمدينة، فإذا تفرقت هذه فى جماعة،وكانت الحكمة فى واحد. والثانى فى واحد .والثالث فى واحد، والرابع فى واحد، والخامس فى واحد ، والسادس فى واحد ، وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل ـ وتلك أول إشارة إلى القيادة الجماعية فى المؤلفات الإسلامية . فإذا اتفق فى وقت ما ،أن لم تكن الحكمة جزء الرياسة، وكانت فيها سائر الشرائط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك وكانت المدينة عرضة للهلاك .

---

(١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٨٨ ـ ٨٩

(٢) الماوردى : الأحكام السلطانية ، ص ٤ ـ ٥

وملوك المدن الفاضلة الذين يتوالون فى الأزمنة المختلفة واحداً بعد آخر، كلهم كنفس ، **وكأنهم ملك واحد يبقى الزمان كله »**(١) .

غير أن الفاربى لم يوضح **طريقة تولية الرئيس**، أيكون ذلك بالانتخاب أم بالتعيين ، مع أن هذا الموضوع قتله فقهاء المسلمين بحثا ، وإنتهوا فيه إلى أن « **الامامة تنعقد من وجهين : أحدهما باختيار أهل الحل والعقد ، والثانى بعهد الامام من قبل**(٢) .

ويحضرنا هنا تعيين شيخ الأزهر بقرار من رئيس الجمهورية بعد أن كان يجرى اختياره بواسطة علماء الأزهر . ومن ثم لم يعد يطلق عليه لقب « **الإمام الأكبر** » إلا من باب التكريم غير الرسمى فحسب .

الشرط الروحى :

وبالإضافة إلى تلك الخصائص الثمانية عشرة غير اليسيرة التى يتوخاها الفارابى فى إختيار « **رئيس المدينة الفاضلة** » مع إعترافه صراحة باستحالة توافر الخصائص الطبيعية والمكتسبة السالفة الذكر فى إنسان واحد . فقد أضاف إلى هذه الخصائص خاصية أخرى زادت الأمور إستحالة وتعذراً وقد تأثر فى هذه الخاصية –التى لم يرد لمثلها ذكر فى الصفات التى إشترطها أفلاطون فى رئيس جمهوريته – ببعض الإتجاهات الأفلاطونية الحديثة ، وبعض نزعات صوفية إسلامية ، وبما يقره الدين الإسلامى عن صفات الرسول وصلته بالله عن طريق الوحى . وهذه الصفة هى إتحاد الرئيس بالعقل الفعال ، وهو العقل المشرف على الإنسانية ، الذى ينبعث عن الله تعالى مباشرة كما ينبعث الضوء عن الشمس ، فيستحيل الرئيس بذلك إلى كائن روحى يمتزج بالعقول ويتصل بالملأ الأعلى ، ويتلقى عن هذا الملأ

---

(١) الفاربى : آراء أهل المدينة الفاضلة . مرجع سابق ص ٩٠ – ٩٢

(٢) الماوردى : الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، صفحة ٤

-بطريق مباشر -نفحات الوحى والإشراق . وفى ذلك يقول « وإنما يكون ذلك الانسان إنساناً قد استكمل فصار عقلا معقولا بالفعل ، قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذى قلنا . . وتكون هذه القوة معدة بالطبع لتتقبل إما فى وقت اليقظة أو فى وقت النوم ، عن العقل الفعال الجزئيات أما بنفسها ، وإما بما يحاكيها ، ثم المعقولات بما يحاكيها . . ولايكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر » .

ويؤكد الفارابى رأيه السابق ، بأن رئيس المدينة ينبغى «بما يفيض من الله إلى عقله المنفعل أن يكون حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ، ومخبرا بما هو الآن ، أى أن يكون رئيس المدينة فيلسوفا كامل التعقل بما يفيض به عليه الله(١) . وهذا إنسان لا بد وأن يكون قد وصل إلى أقصى مراتب الإنسانية وأسمى درجات السعادة المعنوية ، ومن ثم فهو - من وجهة نظرنا - إنسان متيافيزيقى .

ومما لا شك فيه أن الفارابى ينفرد بذكر هذا الشرط الروحى ، على عكس أفلاطون الذى إقتصر على شرط أن يكون الرئيس فيلسوفا . . فإذا أضفنا إلى ذلك أن أفراد المدينة -كما يرى الفارابى - لا تتحقق سعادتهم ، ولا تصبح مدينتهم فاضلة إلا إذا ساروا على غرار رئيسهم وأصبحوا صورة منه ، وأن الرئيس لا يعدو مؤدياً لرسالته إلا إذا وصل بهم إلى هذا المستوى الرفيع . وفى هذا يقول «وكذلك ينبغى أن تكون المدينة الفاضلة: فإن أجزاءها كلها - أى أهلها وأفرادها - ينبغى أن تحتذى بأفعالها مقصد رئيسها » . يتضح لنا إذاً ، أن المدينة الفاضلة التى ينشدها الفارابى هى مدينة من القديسين وليست من المواطنين الأحرار ، وهى برئاسة نبى أو ملك كريم ، وليست تحت حكم سلطة سياسية من طبيعة اجتماعية ، ومدينة مثل هذه لا يتاح وجود مثلها فى عالمنا الدنيوى .

---

(١) الفاربى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، صفحة ٧٧ وما بعدها.

وعلى الرغم من ذلك يعتقد الفارابى بإمكانية وجود مثل هذه المدينة برئيسها الذى يمكنه أن يصل إلى درجة الإمتزاج **بالعقل الفعال (عقل الله)** وإن كان ذلك نادراً، ومقصوراً على أفراد زكت أنفسهم ووصلت أرواحهم إلى أرقى درجات الصفاء . ويساعد الفرد على الوصول إلى هذه المنزلة — بجانب ما يزوده الله به من إستعداد فطرى — عكوفه على التأمل والتفكير . فبذلك تتهذب نفسه لله وتتخلص من أدران المادة والجسم ، ويرقى إلى عالم العقول ، فيمتزج بها ويغمره نورها الوهاج ، فيكمل بذلك صفاؤه . . . فإذا حدث عدم توافر هذا الشرط الروحى فى إنسان مع توافر سائر الشروط الأخرى ، **بقيت المدينة بدون رئيس ولا يعتبر الرئيس القائم فعلا بأمر المدينة ملكا . ومثل هذه مآلها السقوط مالم يقيض الله لها من أبنائها رئيساً يجمع بين الحكمة وبين الشروط السابقة الذكر** . فالحكمة فى نظر الفارابى : هى أهم ما يستقيم به أمر المدينة الفاضلة ، وأهم ما يجب توافره فى رئيسها .

أنواع اخرى من المدن :

ولا يتوقف الفارابى عند وصف المدينة الفاضلة ، وإنما ينتقل إلى وصف صنوف أخرى من المدن مضادة لها ، منها ما لم تبلغ شأن المدينة الفاضلة ، كالمدن الجاهلة والمدن غير الفاضلة . وهى على النحو التالى :

أولا المدن الجاهلة :

(ا) **المدينة الجاهلة** : « وهى التى لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم . إن رشدوا إليها فلم يقيموها ولم يعتقدوها ، وأن عرفوا من الخيرات هذه المظنونة فى الظاهر أنها خيرات من التى يظن أنها هى الغايات فى الحياة ، وهى سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات . وأن يكون مخلى هواه وأن يكون مكرما ومعظما ، فكل واحدة من هذه سعادة عند أهل المدينة » .

(ب) **مدينة ضرورية** : أو هى مدينة يقتصر أهلها على الضرورى من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون ، ولا يفكرون إلا فى التعاون على نيل ذلك .

(ج) **مدينةبدالة** : وهى مدينة يقصد أهلها التعاون على بلوغ اليسار والثروة ، لا على أن ينتفعوا بذلك ، بل اليسار غايتهم فى الحياة .

(د) **مدينة الخسة والشقوة** : ويقصد أهلها التمتع باللذة من المحسوس والمتخيل وإيثار الهزل واللعب بكل وجه .

(ه) **مدينة الكرامة** : وهى التى يقصد أهلها التعاون على أن يكونوا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم ، ممجدين معظمين بالقول وبالفعل ذى فخامة وبهاء .

(و) **مدينة التغلب** : وهى التى يقصد أهلها أن يكون القاهرين لغيرهم ويكون هدفهم اللذة التى تنالهم من الإنتصار فقط .

(ز) **مدينة جماعية** : وهى التى يقصد أهلها أن يكونوا أحرار يعمل كل منهم ما يشاء فيتبع هواه ولا يمنع نفسه من شىء أصلا .

ثانياً : المدن غير الفاضلة ومن أمثلتها :

(ا) **المدينة الفاسقة** : وهى من المدن التى أصابها زيغ وإنحراف ، حيث يعلم أهلها ما يعلمه أهل المدينة الفاضلة من أسباب السعادة ، ويعتقدون فى ذلك كله ، ولكن أفعالهم تكون مثل أفعال أهل المدن الجاهلة فهم يقولون بما يقول به أهل المدينة الفاضلة من غير أن يعملوا به .

(ب) **المدينة المبدلة** : وهى التى كانت آراؤها وأفعالها فى القديم ، آراء وأفعال المدينة الفاضلة ، غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك ، وإستحالت أفعالها إلى غير ذلك .

(ج) **المدينة الضالة** : وهى التى تعتقد فى الله ، وفى العقل الفعال

بآراء فاسدة ، ويكون رئيسها الأول ضالا ، ويظن أنه يوحى إليه ، فيخادع ويموه بأقواله وأفعاله(١) .

تلك هى المدن السبعة الجاهلة ، والمدن الثلاثة غير الفاضلة ، بجوار المدينة الفاضلة التى أشار إليها الفارابى . وباستثناء دراسته للمدينة الفاضلة ، يمكن اعتبار دراسته للأنواع الأخرى من المدن نوعا من الفلسفة التى لا علاقة لها بعلم الاجتماع (٢) ،ولذلك كانت سببا فى توجيه النقد إليه . تلك الإنتقادات التى أبعدته عن منزلة عالم الاجتماع ، وتتلخص فى :

١ – خلط موضوعات علم الاجتماع بالدين متأثرا بصوفيته .

٢ – كانت سمات دراساته هى البحث فيما ينبغى أن يكون وليس ما هو كائن . ودراسات هذا شأنها لا يمكن أن يوصف صاحبها بعالم الاجتماع بالرغم من أن دراسة كانت إنسانية فى كل مراحلها على النحو الذى أوضحناه تفصيلا .

٣ – كان يشبه المدينة بالبدن التام الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه » **وهو اتجاه أنصاره يرمون إلى تشبيه المجتمع بالكائن الحى** Vitalisme **وهو اتجاه غير علمى ، بل وغير اجتماعى** ، بالرغم من أن الفارابى فرق بين المجتمع والكائن الحى تفرقة نفسية ، عندما أوضح أن أعضاء البدن تقوم بوظائف طبيعية . أما الهيئات التى لها قوى طبيعية ، والتى يتألف منها أفراد يمثلون الوحدات الطبيعية ، إن هذه الهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية ، بل إرادية(٣) .

---

(١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة : مرجع سابق : فقرة « القول فى مضادات المدينة الفاضلة » ص ٩٠ ، ٩١

(٢) دكتور زيدان عبد الباقى : علم الاجتماع الحضرى والمدن المصرية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الفصل الثانى ، القاهرة ١٩٧٣

(٣) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة : مرجع سابق ، ص ٧٩ وما بعدها .

٤ ــ نقل ــ بصورة مشوهة ــ أفكار أفلاطون وأرسطو ، مما جعله غير أصيل فيما ذهب إليه .

ه ــ تعتبر آراؤه شخصية لا تنهض حقائق التاريخ دليلا عليها .

نخلص من هذا إلى أن بحوث الفارابى لم تقدم لعلم الاجتماع إسهامات ملموسة ولا تعتبر فى ذاتها من علم الاجتماع . ولكنها من قبيل ، اليوتوبيا الاجتماعية Social utopia أو من الدراسات الفلسفية التى مهدت لظهور علم الاجتماع على يدى إبن خلدون فيما بعد . . . غير أنه وإن كان الفارابى وغيره من فلاسفة المسلمين الأول ، لم يسهموا فى بناء علم الاجتماع ، فإن إبن خلدون قد وضع أسس هذا العلم فى القرن الرابع عشر الميلادى.

الفصل السادس

ابن خلدون وعلم العمران

إبن خلدون هو عبد الرحمن أبو زيد ولى الدين بن خلدون الحضرمى(١) ، فاسمه عبد الرحمن وكنيته أبو زيد ؛ ولقبه ولى الدين وشهرته إبن خلدون . هو أول مؤسس لعلم جديد ، أطلق عليه إسم

---

(١) ولد عبد الرحمن بن خلدون فى تونس فى غرة رمضان سنة ٧٣٢ هـ (٢٧ مايو ١٣٣٢ ميلادية) ولما بلغ سن التعليم بدأ يحفظ القرآن ويعمل على تجويده مع طلب العلم. وقد تتلمذ على أبيه وعلى عدد كبير من شهيرى علماء تونس لعهده فدرس العلوم الشرعية والعربية ، والطبيعة والرياضيات وعلوم المنطق والفلسفة . وكان اتجاهه أن يتفرغ للعلم كما فعل والده من قبل . غير أنه عندما بلغ الثامنة عشرة من عمره ، عاقة عن متابعة دراسته حادثان : أولهما وفاة أبيه ومعظم من كان يأخذ عليهم من شيوخه فى الطاعون الجارف الذى اجتاح العالم فى منتصف القرن الثامن الهجرى ، وثانيهما ، هجرة معظم العلماء والأدباء الذين أفلتوا من هذا الوباء من تونس إلى المغرب ومن هنا فقد غير اتجاهه فى حياته واشتغل بالوظائف العامة وبالسياسة : حيث اشتغل كاتبا وأستاذا وقاضيا للقضاة ، وحاجبا — رئيسا للوزراء — وتقلب فى كثير من الوظائف وفى دواوين الكثيرين من الملوك والأمراء فى تونس والمغرب والأندلس ومصر والشام . وكان قد رحل إلى مصر سنة ٧٨٤ هجرية ، وتوفى فيها عن ستة وسبعين عاما فى السادس والعشرين من رمضان سنة ٨٠٨هجرية(١٦ مارس سنة١٤٠٦ ميلادية) وكان حينئذ فى وظيفة قاضى القضاة المالكية فى مصر ، ودفن فى مقابر الصوفية،خارج باب النصر فى اتجاه « الريدانية » وهى جزء من حي العباسية الآن ، ولا يعرف على وجه التحديد أين يوجد القبر فى الوقت الحالى ؟ بل إن منطقة المقابر هذه قد تم تحويلها إلى ميدان يعرف بميدان العباسية .

« علم العمران » أو « الاجتماع الانسانى » وهو ما يطلق عليه حالياً إسم « علم الاجتماع » Sociology وقد حدد إطار هذا العلم فى مقدمة كتابه الشهير(١) . تلك المقدمة التى كانت تحتوى على شرح مفهوم هذا العلم وتحديد إطاره . وقد ساعد إبن خلدون على وضع أسس هذا العلم ، أنه سلك طريقاً مبتكراً فى دراساته ، يختلف عن سابقيه مما يدل على رسوخ قدمه فى الدراسات الاجتماعية . ذلك أن إبن خلدون وجد أن الذين تناولوا الموضوعات الاجتماعية بالدراسة من قبله يمكن تصنيف بحوثهم إلى ثلاثة نماذج هى :

١ ـ البحوث التاريخية الخالصة :

وهى البحوث التى **يقتصر أصحابها على وصف الظواهر الاجتماعية وبيان ما كانت عليه ، وما هى عليه الآن** ، دون محاولة إستخلاص بعض النتائج من هذا الوصف فيما يتعلق بطبيعية هذه الظواهر وقوانينها وقد سار على هذا النحو جميع البحاث فى التاريخ العام من قبل إبن خلدون . حيث نراهم فى ثنايا تناولهم لمسائل تاريخ العلم يجنحون من حين لآخر ، وبحسب المناسبات إلى دراسة النظم السياسية ومايتصل بالقضاء والإقتصاد والتربية وغير ذلك مما يدخل فى نطاق الظواهر الاجتماعية ؛ حيث يلجأون إلى وصف ماكانت عليه هذه النظم الاجتماعية فى الشعوب التى يتناولونها بالدراسة من حيث تواريخها وظروفها الاجتماعية . وسار على هذا النهج أيضاً ، جميع الذين درسوا تاريخ النظم الاجتماعية فى صورة مستقلة عن أحداث التاريخ العام ، فجعلوا موضوع دراساتهم تاريخ مجموعة معينة من هذه النظم ، كما إقتصر هؤلاء كذلك على وصف هذه النظم وبيان ما كانت عليه ،

---

(١) كتاب « المبتدأ والخبر فى العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر » الطبعة التى أشرف عليها الشيخ نصر الهورينى ، القاهرة ١٨٦٨

كما فعل بن حزم فى دراساته للملل والنحل ، وكما فعل الفقهاء والمؤرخون فى دراساتهم لتاريخ التشريع ، وتاريخ القضاء وتاريخ التربية وتاريخ الدين ، . . الخ .

ومن الواضح أن مثل هذه البحوث **لا تدخل فى نطاق علم الاجتماع** على إعتبار أن ذلك العلم لا يقف عند حد وصف الظواهر الاجتماعية، كما أن غرضه ليس مجرد هذا الوصف ، بل إنه يرمى إلى تحليلها للكشف عن طبيعتها وعن العلاقات التى تربط بينها وما تخضع له من قوانين علمية . وقد يستخدم الوصف فى الوصول إلى تلك القوانين ولكن هذا الوصف يستخدم ليكون مجرد تمهيد للغرض الأساسى وهو ربط الأسباب بالمسببات ، والمقدمات بالنتائج ، واستخلاص القوانين العامة التى تحدد العلاقات بين تلك الظواهر .

٢ – بحوث وعظية وإرشادية :

وهى تلك البحوث التى **تدعو إلى المبادىء التى تقررها نظم المجتمع وما يسوده من معتقدات وتقاليد إرتضاها المجتمع وقبلها العرف الخلقى**، وذلك ببيان محاسنها وترغيب الناس فيها ، وتثبيتها فى نفوسهم ، وحثهم على التمسك بها ، وتحذيرهم من تعدى حدودها ، وإيضاح ما ينبغى أن يتخذوه فى تطبيقها ، وتلك هى الطريقة التى سلكها بعض علماء الدين والخطابة والأخلاق ، وبعض البحاث فى المجالات السياسية والدينية . . . مثل إبن مسكويه فى كتابه « تهذيب الأخلاق » ، والغزالى فى كتابه « إحياء علوم الدين »، والماوردى فى كتابه « الأحكام السلطانية ، والطرطوشى فى كتابه « سراج الملوك » وما إلى ذلك .

ومن الواضح أن هذه البحوث لا تدخل – أيضاً – فى نطاق علم الاجتماع على إعتبار أن ذلك العلم ، كما هو معروف ، لاشأن له بالوعظ والإرشاد ، ولا بالدعوة ، إلى المبادىء ، وإنما يتناول بالدراسة

مشكلات المجتمع ، كما يتناول علم الكيمياء الظواهر الطبيعية ، ليس لمجرد الوقوف على حتميتها وإنما لتحديد العلاقات التي تربط بينها .

٣ ـ بحوث فيما ينبغي أن يكون :

وهي بحوث هدفها الرئيسي هو **ما ينبغي أن تكون عليه الظواهر الاجتماعية** طبقاً للمنظور الذي ينظر منه كل منهم إلى المجتمع . بمعنى أنها دراسات إصلاحية ترمي إلى تغيير النظم وإصلاح الحياة الاجتماعية على الوجه الذي يلائم نظريات أصحابها في العدالة والسعادة والفضيلة وما إلى ذلك . ومن أمثلتها بحوث أفلاطون في كتابية « الجمهورية والقوانين » ، وأرسطو في كتابيه « الأخلاق والسياسة » ، والفارابي في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، حيث كان هدف كل منهم الوصول إلى المجتمع الذي ينبغي أن يكون في مختلف ظواهره ، أو في بعضها ، حتى يكون مجتمعاً فاضلا في نظره ، ووفق ما يذهب إليه من آراء فلسفية عن مختلف شئون الاجتماع والأخلاق ومقومات الحكم وما إلى ذلك .

ومن الواضح ـ أيضاً ـ أن هذه البحوث لا تدخل في نطاق علم الاجتماع على إعتبار أن هذا العلم ، كما هو معروف ، لا شأن له بما ينبغي أن يكون ، وإنما يتناول بالدراسة ما هو كائن للكشف عن طبيعته وقوانينه والعلاقات التي تربط بين مختلف الظواهر الاجتماعية.

نخلص من هذا إلى أنه لا يوجد بين الدراسات الاجتماعية السابقة على « **مقدمة ابن خلدون** » نوع من الدراسات يتفق في أغراضه ومناهجه مع **ما نسميه الآن بعلم الاجتماع** ، أي أنه قبل ظهور تلك « المقدمة » لم يكن علم الاجتماع قد أنشىء بعد ، وأنه قبل إبن خلدون ـ تأسيساً على ذلك ـ لم يفكر أحد في إنشاء ذلك العلم أو وضع أساس له . ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن دراسة الظواهر الاجتماعية على الطريقة التي يسير

عليها علم الاجتماع لا تتاح إلا لمن ثبتت لديه أن هذه الظواهر لا تسير حسب الأهواء والمصادفات ، ولا حسب ما يريده لها الأفراد ، وإنما تسير فى نشأتها وتطورها ومختلف أحوالها حسب قوانين ثابتة مطردة مثل القوانين التى يخضع لها القمر فى تزايده وتناقصه ، والليل والنهار فى إختلافهما باختلاف الفصول . . . وهذه الحقيقة لم يصل إليها تفكير أحد من قبل «إبن خلدون» فضلا عن أن نقيضها كان هو المسيطر على أفكار الباحثين جميعاً . ذلك أن الظواهر الاجتماعية كان يعتقد أنها خارجة عن نطاق القوانين ، **وخاضعة لرغبات القادة وتوجيهات الزعماء والمشرعين ودعاة الإصلاح الاجتماعى** . ومن هنا لم يكن من الميسور حينئذ أن تدرس الظواهر الاجتماعية على النحو الذى تدرس به فى ضوء المناهج الحالية لعلم الاجتماع بصورته الحديثة .

خطوات أبن خلدون لإنشاء علم الاجتماع :

تبين لنا من الدراسات السابقة أن تفكير السابقين على إبن خلدون فى تناول الظواهر الاجتماعية قد توقف عند حد ما ينبغى أن تكون عليه الظواهر الاجتماعية . على حين أن إبن خلدون **قد هدته مشاهداته وتأملاته العميقة لشئون الاجتماع الإنسانى إلى أن الظواهر الاجتماعية لاتشذ عن بقية الظواهر الكونية وأنها محكومة من مختلف جوانبها بقوانين طبيعية تشبه القوانين التى تحكم ما عداها من ظواهر الكون كظواهر الفلك والطبيعة والحيوان والنبات وما إلى ذلك**(١) . ومن ثم فقد تناول إبن خلدون الموضوعات التالية فى سبيل إنشاء علم الاجتماع وهى :

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : قواعد البحث الاجتماعى الطبعة الثالثة : مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٠ ص ٧٦ وما بعدها فى مفهوم « المجال » الذى يشمل جميع الظواهر .

أولا : موضوع العلم وظواهره وأهدافه :

توصل إبن خلدون بناء على دراساته السابقة إلى ضرورة دراسة تلك الظواهر دراسة موضوعية كما تدرس ظواهر باقى العلوم الأخرى ، أى للوقوف على طبيعتها وما يحكمها من قوانين . وبذلك وضع إبن خلدون أسس علم جديد أطلق عليه اسم « **علم العمران البشرى** » أو « **الاجتماع الانسانى** » وهذا العلم هو الذى يطلق عليه الآن إسم « **علم الاجتماع** » Sociology.

١ — موضوع علم الاجتماع :

يدرس علم الاجتماع الظواهر الاجتماعية Social phenomena وتعرف الظواهر الاجتماعية بأنها **عبارة عن القواعد والاتجاهات العامة التى تتخذ فى مجتمع ما أساسا لتنظيم الحياة الجمعية وتنسيق العلاقات التى تربط بين أفراد هذا المجتمع بعضهم ببعض وتربطهم بغيرهم .**

ومما تجدر الإشارة إليه أن إبن خلدون لم يحاول تعريف الظواهر الاجتماعية ، ولا أن يبين خصائصها ، ولكنه يبدو لمن يتناول مقدمة ابن خلدون ككل أنه كانت لديه فكرة واضحة عن هذه الظواهر ومميزاتها وإتساع نطاقها ، وأنه لم يكد يغادر أى نوع من أنواعها الهامة مثل الأسرة والتربية والإقتصاد والأخلاق . .. إلا وعرض لها بالدراسة فقد عرض فى معظم البابين الأول والرابع من « مقدمته » للظواهر المتصلة بطريقة التجمع الإنسانى ، أى للنظم التى يسير عليها التكتل الإنسانى نفسه ، مبيناً فى الباب الأول أثر البيئة الجغرافية فى هذه الظواهر وفى غيرها من شئون الاجتماع ، وفى الباب الثانى لنشأة المدن والأمصار ومواطن التجمع الإنسانى . . . الخ .

ومن الأمثلة على ذلك ما جاء فى فاتحة كتابه « المقدمة » إذ يقول « لما كانت طبيعة التاريخ ، أنه خبر من الاجتماع الإنسانى الذى هو عمران

العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات ، وأصناف التغلبات للبشر بعضها على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث فى ذلك العمران بطبيعة الأحوال » .

هذا ومن أهم الخواص التى تمتاز بها ظواهر الاجتماع الإنسانى ، أنها لا تجمد على حال ، بل تختلف أوضاعها بإختلاف الأمم والشعوب ، وتختلف فى المجتمع الواحد بإختلاف العصور . فمن المستحيل أن نجد أمتين تتفقان تمام الإتفاق فى نظام اجتماعى ما ، وفى طرق تطبيقه ، كما أنه من المستحيل أن نجد نظاماً إجتماعياً قد ظل على حال واحدة فى أمة ما ، فى مختلف مراحل حياتها .

وتصدق هذه الحقيقة على شئون السياسة والاقتصاد والأسرة والقضاء ، وسائر أنواع الظواهر الاجتماعية ، حتى ما يتعلق منها بشئون الأخلاق ومقاييس الخير والشر والفضيلة والرذيلة ، فما يكون خيراً فى مجتمع ، قد يكون شراً فى مجتمع آخر . وما تعده أمة فضيلة ، قد تعده أمة أخرى رذيلة وما يراه شعب مباحا ، قد يراه شعب آخر محظوراً ... وهو مافطن إليه إبن خلدون وجعله أساسا لبحوثه فى علم الاجتماع ، وقرره فى أوضح عبارة ، إذ يقول « إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لاتدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، إنما هو إختلاف على الأيام والأزمنة ، وإنتقال من حال إلى حال ، وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع فى الأفاق والأقطار والأزمنة »(١) .

وبهذه الخاصية يمتاز موضوع علم الاجتماع على موضوعات العلوم الأخرى ، فالعلوم الرياضية من حساب وجبر وهندسة وفلك وطبيعة

---

(١) الدكتور على عبد الواحد وافى : مقدمة إبن خلدون : الجزء الأول ، الطبعة الثانية ، صفحتى ٣٩٩ : ٤٠٠

وكيمياء وما إلى ذلك تعالج ظواهر مستقرة ، لا تختلف بإختلاف الأمم والعصور ، بينما يعالج علم الاجتماع ظواهر متغيرة تختلف أوضاعها بإختلاف الزمان والمكان .

وترتيباً على ذلك فإن موضوع علم الاجتماع هو « **بنو الإنسان فى وجودهم الذى يقوم على الإعتماد المتبادل** ».وليس معنى ذلك أن موضوعه هو جسم الإنسان وما تقوم به أعضاء هذا الجسم من وظائف ، وإنما يقوم موضوعه على الاهتمام بما يحدث عندما يقابل إنسان إنساناً ،أو عندما يشكل الناس جموعا أو جماعات ، أو عندما يتعاونون ويقتتلون ، أو يتحكم بعضهم فى بعض ، أو يحاكى بعضهم البعض الآخر ، أو يطورون الثقافة أو يقوضونها . **إن وحدة — موضوع علم الاجتماع — ليست على الإطلاق فرداً واحد ، ولكنها تتمثل — على الأقل — فى فردين يكونان — معاً — علاقة بشكل ما .**

هذا وتتنوع الظواهر الاجتماعية : فمنها ما يتعلق بشئون السياسة ونظم الحكم ، ومنها ما يتعلق بشئون الاقتصاد ونظم إنتاج الثروة وتداولها وتوزيعها وإستهلاكها ، ومنها ما يتعلق بشئون الأسرة ونظم الزواج والطلاق والقرابة والمواريث . . . الخ ، ومنها ما يتعلق بشئون الأخلاق وقواعد التمييز بين الفضيلة والرذيلة ، والخير والشر ، ومنها ما يتعلق بشئون التربية ونظم الإعداد للحياة ، ومنها ما يتعلق بشئون التكتل الاجتماعى نفسه ، أى تجمع الأفراد بعضهم مع بعض فى ناد أو شارع أو قرية أو مدينة . أو مجتمع محلى أو مجتمع دولى ، ومنها ما يتعلق بشئون اللغة والتفاهم ونقل أفكار الناس بعضهم إلى بعض ،ومنها مايرتبط بشئون الفن والجمال . . . الخ .

٢ — التقسيم المنهجى لظواهر علم الاجتماع :

وطالب إبن خلدون بأن يكون بحث هذه الظواهر فى مجموعتين على النحو التالى :

(ا) ظواهر تتعلق ببنية المجتمع أو ما يعرف « بالمورفولوجيا الاجتماعية » وهى مجموعة الظواهر التى تتصل بالبدو والحضر ، وأصول المدنيات القديمة –التى وقف عليها الفصل الثانى– وتوزيع أفراد الإنسانية على المساحة التى تشغلها ، والنظم التى تسير عليها المجتمعات فى هجرة أفرادها وكثافتهم وتخلخلهم والمسائل التى تتعلق بتخطيط القرى والمدن ، وقيام الأمصار والشروط التى تتعلق بمواقعها ومرافقها ، والوظائف التى تؤديها ، حيث بين فى الباب الأول أثر البيئة الجغرافية فى هذه الظواهر وفى غيرها من شئون الاجتماع . وهى الشعبة التى أطلق عليها « دوركايم » إسم : « المورفولوجيا الاجتماعية » La morphologie sociale أو « علم البنية الاجتماعية » وظن هو وأعضاء مدرسته أنهم أول من فطن إلى مسائلها وخواصها الاجتماعية ، وأنهم أول من أدخلها فى مسائل علم الاجتماع ، ولم يدروا أنه قد سبقهم إلى ذلك إبن خلدون بأكثر من خمسة قرون ، وأنه قد وقف على هذه الشعبة زهاء البابين الأول والرابع من مقدمته :

(ب) ظواهر تتعلق بالنظم العمرانية ،أى النظم الاجتماعية ، وتختلف هذه النظم باختلاف وجوه النشاط العمرانى . ومن هنا فقد تناول بالدراسة كل مجموعة متجانسة منها على حدة ، حيث خصص الفصل الثالث من مقدمته لدراسة الظواهر السياسية ، والفصل الخامس لدراسة الظواهر الاقتصادية والفصل السادس لدراسة الظواهر التربوية . . . وعرض فى ثنايا دراساته هذه لكثير من الظواهر الأسرية والأخلاقية والجمالية واللغوية والدينية(١) .

٣ – هدف علم الاجتماع :

---

(١) مقدمة ابن خلدون ، الفصل السادس من الباب الأول الذى تناول فيه الوحى والرؤيا وأنواع المدركين للغيب من البشر وحقيقة النبوة وما إلى ذلك ،وعرض كذلك للظواهر اللغوية فى الفصل الثانى والعشرين من الباب الرابع الذى تحدث فيه عن لغات أهل الأمصار .

أما عن هدف علم الاجتماع فهو دراسة الظواهر الاجتماعية للكشف عن العلاقات التى تربط بينها وكذلك عن القوانين التى تحكمها. على إعتبار أن الظواهر الاجتماعية لا تسير حسب الأهواء والمصادفات . ولا حسب ما يريده لها الأفراد وإنما تسير حسب قوانين لا تقل فى ثباتها وإطرادها عن القوانين التى تخضع لها ظواهر الفلك والطبيعة . ومن ثم فإن الغرض النهائى الذى يرمى إليه علم الاجتماع من وراء دراسته للظواهر الاجتماعية هو الوصول إلى معرفة تلك القوانين .

وهدف علم الاجتماع هذا يمكن أن يكون :

(ا) **هدفا مباشراً يقوم على أسس نظرية هدفها الكشف عن طبيعة الظواهر الاجتماعية ووظائفها** والوقوف على القوانين التى تخضع لها . وإذا كانت الحقائق الاجتماعية تستخدم أحياناً لإمتحان حقائق علوم أخرى مثل التاريخ ، فإنها فى ذاتها غاية أصيلة تستحق التقدير .

(ب) **هدفا غير مباشر يتلخص فى الإنتفاع بحقائق الاجتماع وقوانينه فى تصحيح حقائق التاريخ وتعليل حوادثه** . بمعنى أن ثمرة علم الاجتماع هى تصحيح الأخبار التاريخية ، ذلك أن إبن خلدون ، كان حريصاً على تخليص البحوث التاريخية من الأخبار الكاذبة والخاطئة ، الأمر الذى دعاه إلى إبتكار أداة يستطيع بفضلها المؤرخون ، إمتحان الحقائق التاريخية ، والتمييز بين ما يحتمل الصدق أو الكذب ، وبين الميسور والمستحيل من الحوادث المتعلقة بشئون العمران ، ولكنه إعتبر الغاية الأخيرة غاية مضافة إلى غايات علم العمران .

نخلص من هذا إلى أن العلم الذى يتناول مجموعة من الظواهر لدراستها دون أن يشترك معه فى دراستها علم آخر هو علم متكامل . وفى هذا يقول إبن خلدون « **وكأن هذا علم مستقل بنفسه ، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الإنسانى ، وذو مسائل وهى بيان ما يلحقه**

من العوارض الذاتية . وهذا شأن كل علم من العلـوم(١) . ويقصد إبن خلدون من عبارة « العوارض الذاتية » أو ما يلحق المجتمع من العوارض الذاتية » وهى العبارة التى إستخدمها هنا وفى مواضع أخرى كثيرة من مقدمته ، ما يقصده المرء من كلمة « القوانين » ومما يؤكد ذلك ما جاء فى الباب السادس من مقدمته ، حيث كتب من خلال حديثه عن علم الهندسة ما نصة « العلم هو النظر فى المقادير ، إما المتصلة كالخطوط والسطح والجسم ، وإما المنفصلة كالأعداد ، وفيما يعرض لها من العوارض الذاتية : مثل أن كل مثلث ، فزواياه مثل قائمتين ومثل إن كل خطين متوازيين لا يلتقيان فى وجه ولو خرجا إلى غير نهاية ، ومثل أن كل خطين متقاطعين فالزاويتان المتقابلتان منها متساويتان(٢) . ومثل أن المقادير الأربعة المتناسبة ، ضرب الأول منها فى الرابع ، كضرب الثانى فى الثالث » وهذا يدل على أنه كان يقصد القوانين وهو يتحدث عن العوارض الذاتية » .

وثمة نقطة تجدر الإشارة إليها وهى أن إبن خلدون كان يدرس الظواهر الاجتماعية فى حالة سكونها وحركتها ، أى فى حالة إستقرارها وتطورها ، أى بالمصطلحات الحديثة فى حالة إستاتيكيتها (سكونها) وديناميكيتها (تطورها) بمعنى أنه إهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية من الناحية التشريحية ، أى دراستها فى الحالة التى هى عليها فى مكان وزمان معينين وقد تناول إبن خلدون فى دراسته لكل طائفة من طوائف النظم العمرانية مع المزج بين هاتين الناحيتين . حيث كان يدرس عناصر الظاهرة وأجزاءها ووظائفها وما إلى ذلك من مسائل الدراسة الإستاتيكية ، ويدرس فى الوقت نفسه تطورها والقوانين التى

---

(١) إبن خلدون : المقدمة ، صفحة ٢٦٥

(٢) المرجع السابق صفحة ١٠٩٧ ومن أمثلة المقادير الأربعة المتناسبة نجد ٥ : ١٠ = ١٠ : ٢٠ من هنا فان ٥×٢٠=١٠×١٠

يخضع لها هذا التطور .ولذلك فإن إبن خلدون كان سباقا فى الربط بين الناحيتين التشريحية والتطورية فى دراساته ، على حين ان (أوجست كونت) كما سنعرف فى الفصول التالية قد فصل بينهما ، وهذا الفصل لا يتفق مع نظرية علم الاجتماع الحديثة :

ومما هو جدير بالذكر أن إبن خلدون قرر أن دراسة الظواهر الاجتماعية بهذا الأسلوب لم يسبقه إليها أحد فيما يعلم ، حيث قال : (وإعلم أن الكلام فى هذا الغرض مستحدث الصنعة ، غريب النزعة، غزير الفائدة ، أعثر عليه البحث ، وأدى إليه الغوص ، ويضيف وكأنه علم مستنبط النشأة وليس مثل علم الخطابة الذى هو أحد العلوم المنطقية ، فإن موضوع الخطابة ، إنما هو الأقوال المقنعة النافعة فى إستمالة الجمهور (يشير هنا بذلك إلى طريقة اتخذت من قبله فى دراسة شئون الاجتماع ،وهى الطريقة التى أطلق الدكتور وافى عليها اسم طريقة(الدعوة إلى المبادىء) ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية ، إذ السياسة المدنية هى تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ،ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه (إلى ما ينبغى أن يكون) : ثم يضيف وكأنه علم مستنبط النشأة،ولعمرى لم أقف على الكلام فى منحاه لأحد من الخليقة . وما أدرى ألغفلتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم، وقال أيضاً « وسلكت فى ترتيبه وتبويبه مسلكا غريباً ، واخترعته من بين المناحى مذهبا عجيبا ، وطريقة مبتدعة واسلوباً فريداً ، وشرحت فيه أحوال العمران والتمدن»(١) . ويلاحظ أن هذا الكلام فيه غمط لدراسات أفلاطون وأرسطو والفارابى . . . غير أن إبن خلدون قد تدارك الأمر بعبارة تحفظية تدل على رسوخ قدمه وعلى تواضعه كعالم ، حيث قال « ولعلهم كتبوا فى هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا ، فالعلوم كثيرة

---

(١) خطبة المقدمة ، صفحة ٤

والحكماء فى أمم النوع الإنسانى كثيرون ، ومالم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل(١).

والواقع أن إبن خلدون تناول الظواهر الاجتماعية بطريقة لم يسبقه إليها أحد ، مع مراعاة أن أفلاطون وأرسطو والفارابى قد تناولوا تلك الظواهر الاجتماعية ولكن بأساليب مختلفة عن أسلوب إبن خلدون الذى تناول ظواهر الاجتماع فى مجموعها ، وعلى أنها موضوع لشعبة مستقلة ، ودرسها كما تتناول العلوم الرياضة والطبيعية ظواهرها بالدراسة ، أى بغرض الكشف عن طبيعتها وما تخضع له من قوانين.

ثانياً : ضرورات نشأة المجتمع :

هناك مجموعة من الضرورات التى تدفع الأفراد إلى تكوين مجتمع ، ومن أهم هذه الضرورات من وجهة نظر إبن خلدون ما يلى :

(ا) ضرورة التعاون :

يضاف إلى الدراسات السابقة لابن خلدون ، دراسته لموضوع الضرورات الاجتماعية والدعائم التى تستند إليها . فن رأيه أن الفرد فى حاجة إلى التعاون مع أخيه الإنسان فى الحياة الجماعية حتى يجد ما يشبع كل دوافعه بشكل كاف . ومن ثم ينشأ التضامن الذى هو عبارة عن أقوى الدعائم التى يقوم عليها المجتمع . ذلك أن فطرة الإنسان تدفعه إلى أن يتعاون مع غيره ليستكمل بذلك خواصه النوعية والجنسية ، بالإضافة إلى ما يشبع كل بواعثه الاجتماعية . وفى هذا يقول إن (قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياتة منه . . فلابد من إجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحل القوت له ولهم) (٢) .

---

(١) المرجع السابق صفحة ٢٦٦ (٢) المرجع السابق ص ٣٥

(ب) الضرورة الدفاعية :

وقد تكون الضرورة الدفاعية لكى يحتمى الإنسان بغيره فى المجتمع لمواجهة الحيوانات المتوحشة . وفى هذا يقول ، « **وكذلك الواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم لا سيما المفترسة** ، **فهو** عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة ، ولا تفى قدرته أيضاً باستعمال الآلات المعدة للمدافعة لكثرتها وكثرة الصنائع والمواعين المعدة لها ، **فلابد فى ذلك** كله من التعاون عليه بأبناء جنسه . . . » .

(ج) ضرورة السلطة :

ثم ينتقل إبن خلدون من الضرورتين التعاونية والدفاعية **إلى ضرورة السلطة** فى هذا المجتمع ، ويلتمس منشأها فيجدها قائمة فى درء العدوان بين الناس حيث يقول « ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه ، وتم عمران **العالم فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم** ، وليست آلة السلاح التى جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية فى دفع العدوان بينهم . لأنها موجودة لجميعهم . . ولابد من يد قاهرة ، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان ، وهذا هو معنى الملك ، وقد تبين لك بهذا أنه خاصية للإنسان طبيعية ولابد لهم منها»(١) .

(د) ضرورة الإستئناس بالغير :

وهو شعور غرسته الطبيعة فى ذات الإنسان لتحقيق الحياة الاجتماعية ، ويتصف هذا الشعور بالتلقائية Spontaneity التى تدفعه إلى الإستئناس بغيره من الناس . وهذه الخاصية وإن كانت خاصية نفسية ، **فإن تركيز إبن خلدون عليها يجعله يتفوق على وجهة نظر المادية التاريخية الحديثة التى تعتبر أن اساس المجتمع هو الضرورة الإقتصادية فحسب .**

---

(١) المرجع السابق ٣٥ .

(ﻫ) ضرورة الحياة الجمعية :

إذا كان إبن خلدون قد أوضح أن الفرد لديه شعور تلقائى نحو الحياة الجمعية ، فإن هذه التلقائية ليست آلية . ولكنها تلقائية تعتمد على رغبة الفرد وميله نحو المشاركة فى تحقيق الحياة الجماعية ، حتى لا تكون الحياة سلسلة من العدوان والإضطرابات . وإذا كانت الضرورة الطبيعية والنزعة التلقائية التى فطر عليها الإنسان ؛ قد وفرت للإنسان فرصة الطمأنينة فى الحياة الطبيعية ، وأمنت له حفظ النوع الإنسانى والإبقاء على الحياة ، فان الرغبة والإرادة الفردية من ناحيتها تؤمن الفرد من الآخر ، وبذلك يعيش أفراد كل مجتمع ، وعلى أى مستوى فى امان تام .

ثالثاً : الظواهر التى تحيط بالإنسان فى المجتمع :

يرى إبن خلدون – أيضاً – أن المجتمع بالصورة التى عرضها ينطوى على مجموعتين من الظواهر ، وتلك الظواهر تؤثر وتتأثر بالإنسان وهى :

(١) مجموعة الظواهر الطبيعية :

وهذه المجموعة من الظواهر من خلق الطبيعة ، يجدها الإنسان حوله ، ويخضع لمؤثراتها ، ويكيف نفسه وفقاً لمتطلباتها ، ومكونات هذه الظواهر قد تتصل بالإنسان مباشرة ، مثل الجنس الذى ينتمى إليه الإنسان (ابيض ، زنجى . . إلخ) والدين الذى ينتمى إليه الإنسان ، وقد تتصل بالإنسان بصورة غير مباشرة مثل العوامل المناخية كالحر والبرد وما بينهما من درجات . وبالرغم من أن الدين لا يخضع لهذه المجموعة ، ذلك أن الإنسان يستطيع أن يغير دينه ، ولكنه لا يستطيع أن يغير بشرته ، فبالرغم من كل ذلك ، نجد إبن خلدون قد أضفى أهمية عظمى على هذه المجموعة من الظواهر بشكل لا يتفق مع الواقع .

(٢) مجموعة الظواهر الاجتماعية :

وهذه المجموعة من خلق المجتمع ، حيث يعمل المجتمع على إيجاد النظم الاجتماعية التى تيسر له إشباع دوافع أعضائه. غير أن هذه الظواهر كما يرى إبن خلدون ، لا توجد كلها منفصلة ، وإنما المجتمع يمثل الجذع الذى تتفرع منه الأغصان التى هى بمثابة الظواهر بمعنى ان الظواهر الاجتماعية كل متماسك الأجزاء ووحدة حية تتفاعل عناصرها وتتشابك آثارها ، ويترتب على ذلك ما نسميه بالتيارات والإنسياقات الاجتماعية. ولذلك يرى إبن خلدون أن فصل أى ظاهرة عن المجتمع يعود بالضرر على الظاهرة وعلى المجتمع أيضاً. وبالتالى فإن عزل شجرة النظم الاجتماعية عن الأرض (الظواهر الطبيعية) يؤدى إلى فنائها .

وهاتان المجموعتان من الظواهر لا تعمل إحداهما مستقلة عن الأخرى ، وإنما لكل منهما تأثيرها فى الأخرى ، ومن ثم فان العلاقات بينهما وثيقة ، بحيث إذا حللنا إحدى الظواهر الاجتماعية بقصد الوقوف على عناصرها نجد أن بعض هذه العناصر يرجع إلى أصول طبيعية ، والبعض الآخر يرجع إلى أصول اجتماعية مماثلة لها . والظواهر الاجتماعية من وجهة نظر إبن خلدون متنوعة وسريعة الحركة والتطور على النحو السالف الذكر ، فمنها الظواهر التربوية ، ومنها الإقتصادية ومنها السياسية . . . وكل مجـ عة منها تحكم مظهراً من مظاهر الحياة الجمعية .

إبن خلدون منشىء علم الاجتماع :

هذا ومما يؤكد إصالة إبن خلدون كمؤسس لعلم الاجتماع قوله إن الظواهر الاجتماعية لا تتأثر بالظواهر الطبيعية فحسب ؛ وإنما تتأثر أيضاً بظواهر من نفس نوعها . وعلى هذا فإن إدعاء المدرسة الفرنسية الحديثة لعلم الاجتماع بزعامة (دوركايم) ان الوقوف على تلك القاعدة من ابتكارها يدل على أنهم لم يدركوا حقيقة دراسات المؤسس الأول لعلم

الاجتماع وكان هذا لابن خلدون سبقا علمياً أصيلا . ذلك أن المدرسة المادية التاريخية (مدرسه كارل ماركس) لا تزال تعتقد أن الظواهر الاجتماعية لا يمكن أن تفسر إلا بقوانين اقتصادية . . . ومدرسة (تين وميشيل) التى تفسر الظواهر الاجتماعية بعناصر جغرافية . . ومدرسة (هربرت سبنسر) التى تفسر الظواهر الاجتماعية بعوامل بيولوجية تطورية . . . على حين أن المدرسة النفسية ، مثل مدرسة (تارد وجوستاف لوبون) هى أقرب المدارس فى تعليلها للظواهر الاجتماعية، حيث تفسرها بعوامل اجتماعية من طبيعتها ، ومن ثم فإنها تتفق مع ابن خلدون فى هذه النقطة من حيث :

– تأثير العوامل الطبيعية لا يحدث بدون التفاعل مع العوامل الاجتماعية.

– تأثير العوامل الطبيعية أقل كثيراً من تأثير العوامل الاجتماعية فى بعضها البعض.

تلك هى أهم الأسس التى استند إليها ابن خلدون فى إقامته لعلم العمران وتحديده لطبيعة المجتمع ؛ وطبيعة الظواهر الاجتماعية « التى لا تسير حسب الأهواء والمصادفات ولا حسب ما يريده لها الأفراد ، وإنما تسير فى نشأتها وتطورها ومختلف أحوالها حسب قوانين ثابتة مطردة . . إلخ ». ومما يدل على وضوح فكرة المجتمع فى ذهنه أنه قارن بين المجتمعات الحيوانية والبشرية من حيث الجوهر والعوارض « فاجتماع الحيوان يكون مدفوعا إليه بالفطرة فقط (أى بالغريزة) ، أما الاجتماع الإنسانى فالدافع إليه (الفطرة والعقل معا) ولا يسعنا أمام كل هذا إلا أن نقرر أن ابن خلدون هو المؤسس الأول لعلم العمران ، أى لعلم الاجتماع.

رابعاً : منهاج البحث فى علم العمران :

يعتمد ابن خلدون فى بحوثه على ملاحظة الظواهر الاجتماعية فى الشعوب التى أتيح له الاحتكاك بها ، والحياة بين أهلها ، وتعقب هذه الظواهر فى تاريخ الشعوب نفسها فى العصور السابقة لعصره ، وتعقب أشباهها

ونظائرها فى تاريخ الشعوب الأخرى التى أتيح له الاحتكاك بها ، والحياة بين أهلها ، والموازنة بين هذه الأوضاع جميعها ، والتأمل فى مختلف نواحيها ، للوقوف على طبائع الظواهر وعناصرها الذاتية وصفاتها العرضية وما تؤديه من وظائف فى حياة الأفراد والجماعات ، والعلاقات التى تربطها ببعضها البعض ، والتى تربطها بما عداها من الظواهر الكونية ، وعوامل تطورها واختلافها باختلاف الأمم والعصور ، ثم الانتقال من هذه الأمور جميعاً ، إلى ما بعدها . وفى ضوء هذه الاعتبارات كلها استخلص ما تخضع له هذه الظواهر فى مختلف أحوالها من قوانين وعلاقات .

ومن هذا يتضح أن ابن خلدون اتبع فى دراساته طريقة مغايرة لطرائق سابقيه حيث لم يقتنع بالمفاهيم أو بالطرق التى استخدمها من سبقه فى هذا المجال ، بل إنه نقد طرائقهم فى شرح التاريخ ؛ وأظهر عدم ملاءمتها ، وراح يستخدم طريقته فى البحث ، **تلك الطريقة التى تشكل منهاجا علميا يقوم على : الملاحظة ، التجربة ، المنطق العلمى ، استقراء الحوادث ، بالإضافة إلى مزيد من الاهتمام بمنطق المقارنة والتحليل .**

ولكى نوجز منهاج ابن خلدون فى خطوات محددة ، فإننا سوف نعمل على تجميع تلك الخطوات من مقدمته السالفة الذكر ، حيث لم يضع منهاجه فى إطار محدد ، وإنما استخدمه فى كل دراساته . ويهدف هذا المنهاج – بتعبيرات ابن خلدون نفسه كما جاءت فى مقدمته – إلى تمحيص الأخبار وتصحيح الوقائع التاريخية على اعتبار أن الطريقة التى يراها مثلى لتحقيق ذلك ، هى أن يكون عالم التاريخ ملما بطبائع العمران وأحوال المجتمع ، لكى يتمكن من الحكم على الوقائع موضوع بحثه ، وعما إذا كانت تتفق أو لا تتفق مع ظواهر وأحوال المجتمع . ومن هنا فإنه يوجب على المؤرخ ، قبل أن يفسر التاريخ ويعلله ، أن يلم بدراسة شئون العمران من سياسية واقتصادية ودينية ؛ حتى يستطيع فى

ضوء تلك المعرفة أن يصحح ما بين يديه من الحقائق . ولعله يريد أن يقول إن المؤرخ لكى يشرح ويفسر وقائع التاريخ ويتنبأ بما يمكن أن يقع من أحداث . ينبغى أن يكون من علماء الاجتماع .

مرحلتا منهاج ابن خلدون :

وهو فى بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين :

المرحلة الأولى : التى تتمثل فى إجزاء ملاحظات حسية ، وتجميع الوقائع التاريخية لظواهر الاجتماع ، أى جمع المادة الأولية اللازمة لموضوع بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ . ويطالب الباحث بالابتعاد عن الأخطاء التى وقع فيها من سبقه ، ونقد هذه الملاحظات والمشاهدات والوقائع . وذلك هو النقد السلبى فى البحث العلمى .

المرحلة الثانية : وتتمثل فى عمليات عقلية يجريها على هذه المواد الأولية . ويصل بفضلها إلى الغرض الذى قصد إليه من هذا العلم ، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين . وتعتمد هذه المرحلة على الوصف التحليلى أو الإيجابى الذى يقتضى من الباحث الاجتماعى أن يتبع الأسس المنهجية (الملاحظة ــ التجربة ــ والاستقراء) التى ترشد الباحث إلى الوصول إلى القوانين التى تحكم الظواهر الاجتماعية والعلاقات التى تربط بينها .

أخطاء الباحث فى المرحلة الأولى من منهاج ابن خلدون :

وأعطى ابن خلدون أمثلة عن المرحلة الأولى توضح قصور مناهج سابقيه من المؤرخين ، فقد تبين له بالدراسة والبحث أنهم يسيرون فى دراسة التاريخ على طريقة فاسدة كل الفساد ، تجمع بين الغث والسمين ، كما وجدهم يعتبرون التاريخ نوعا من القصص الشعبى الدارج الذى يرويه الرواة والحفاظ من العامة دون تصحيح أو تمحيص . ووجد

كذلك أن رواياتهم تتناقض مع الواقع وتتعارض مع طبائع الأشياء ، كما قد يذهب بعضها إلى درجة تجاوز نطاق العقل البشرى إلى خوارق الطبيعة . وقد أرجع ابن خلدون أسباب قصور مناهجهم هذه إلى :

١ — **توهم الصدق وهو كثير** : على اعتبار أن الاعتماد على النقل دون النظر فى أصول العادة وقواعد السياسة وشئون المجتمع ، وعدم قياس الغائب بالشاهد ، والحاضر بالذاهب ، لابد أن يؤدى بنا إلى البعد عن الحقيقة الكاملة ، ومنها « الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع ، فينقلها المخبر كما رآها ، وهى بالتصنع على غير الحق فى نفسه » .

ويضيف إلى ذلك قوله «والقياس نتائجه معروفة ، ومن الغلط غير مأمونة ، تخرجه — مع الذهوب والغفلة — عن قصده ، وتعوج به عن مرامه ، فربما سمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ، ولا يفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها ، فيجريها لأول وهلة ، على ما عرف ويقيسها بما شهد وقد يكون الفرق بينهما كبيراً ، فيقع فى مهواة الغلط »(١) .

٢ — **التشيعات للآراء والمذاهب** : ولم يفته أن يبرر أسباب ذلك حيث قال : إن النفس إذا كانت على حال الاعتدال فى قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر ، حتى تتبين صدقه من كذبه ، وإذا خامرها تشيع لرأى أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة . فكأن ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع فى الكذب ونقله » .

٣ — « **الثقة بالناقلين** » : فمن رأيه أن من الأسباب المفضية للكذب فى الأخبار أيضاً ، الثقة بالناقلين ، بمعنى أن تصديق الباحث لما يسمعه كما يرويه ثقاة المؤرخين غير كاف ، ومن الضرورى ألا يكتفى بهذه الثقة ، وإنما عليه أن يضع الحقائق التاريخية تحت مجهر الطريقة النقدية بوجهيها

---

(١) د . وافى ... المقدمة جـ١ ط ٢ ص ٤٠١

« النقد الداخلي والنقد الخارجي »هذا ،والنقد الخارجي يوجب على الباحث أن يتأكد من أمانة الراوي وصدقه ، وسلامة ذهنه ، وطهارة عقيدته ، ومتانة خلقه ، وقيمته الشخصية . على حين أن النقد الداخلي يوجب عليه أن يناقش الرواية في ذاتها وأن يتعرف إلى أي مدى يمكن أن تتفق مع طبيعة الأمور ، ومع الظروف والملابسات التي يحكيها الراوي ، ومناقشة تلك الرواية .

٤ — « أخطاء الذهوب عن المقاصد » فمن رأيه أن من هذه الأخطاء الذهوب عن المقاصد ، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع ،وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب.فقد كان يعتقد أن المؤرخين أو النقاد يجهلون الغاية مما يسمعونه من الناس ، ويذهبون في صدد هذه الروايات مذاهب شتى من الحدس والظن والتخمين ، ويغضون الطرف عن الغاية المستهدفة من قص الحوادث أو سرد الروايات ،ومن هنا يقعون في الكذب بلا ريب .

٥ — « تزلف العلماء لأصحاب النحلة بالثناء والمديح ، وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر » وبالتالي يترتب على ذلك تزييف للحقائق يجعل كل شيء بعكس ما هو عليه في سبيل حصولهم على المناصب أو الجاه أو السلطان ، ومن هنا فإن بحوثهم مليئة بالمتناقضات « فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة ، فالنفوس مولعة بحب الثناء ، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة ، ليسوا في الأكثر راغبين في الفضائل ولا متنافسين من أجلها » وذلك كما يحدث فيما يكتبه كثير من المؤرخين عن الأسرات المالكة والبيوتات الكبيرة في عصور حكمها ومجدها(١).

٦ — « جهل المؤرخين بطبائع الأحوال في العمران » وهي سابقة على كل ما تقدم . وهذا الجهل يعتبره ابن خلدون خطأ فاضحا ،

---

(١) الدكتور علي عبد الواحد وافي : مقدمة ابن خلدون (لجنة البيان العربي) الجزء الأول القاهرة ١٩٥٧ ص ٣٦١

ذلك أن الإلمام بطبائع العمران وأحواله هو المحك الأساسى للوقوف على حقيقة الحوادث والوقائع التاريخية . ومن هنا قال « إن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلا. لا بد له من طبيعة تخصه فى ذاته ، وفيما يعرض له من أحواله . فاذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال فى الوجود ومقتضياتها ، أعانه ذلك فى تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب ، وهذا أبلغ فى التمحيص من كل وجه يعرض ، وأما إذا اعتمد فى الأخبار ، على مجرد النقل ولم يحكم طبيعة العمران والأحوال فى الاجتماع الإنسانى . . فربما لم يؤمن من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصواب »(١) .

وعلاج هذه الأخطاء يكون بتجرد نفس المؤرخ من الهوى والتشيع وعوامل الانحراف عن الحق ، وأن يقدم على بحوث التاريخ بدون رأى مبيت من قبل ، وأن يعنى بتمحيص كل خبر تحوطه ريبة من هوى أو تشيع لرأى أو تزلف لعظيم . وذلك مع ضرورة إلمام المؤرخين بالعلوم الطبيعية وقوانينها واستبعاد كل ما يتنافى مع هذه القوانين . وفى هذا يقول بن خلدون « فالقانون فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ينظر فى الاجتماع البشرى الذى هو العمران ، وتمييز ما يلحقه لذاته وبمقتضى طبعه ،وما يكون عارضاً لا يعتد به ، وما لايمكن أن يعرض له . وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا فى تمييز الحق من الكذب ، بوجه برهانى لا مدخل للشك فيه . وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة فى العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه ، وكان ذلك معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه » وبتطبيق تلك القواعد على الظواهر الاجتماعية توصل ابن خلدون إلى علم جديد – كما سبق أن أوضحناذلك– هو «علم العمران»

---

(١) د . وافى : مقدمة ابن خلدون ص ٩

كما يسميه هو، و «علم الاجتماع» كما نسميه الآن، والثمرة المباشرة لكل ذلك تكون كما يرى ابن خلدون فى «**تصحيح الأخبار والعصمة عن قبول الزائف منها وما لا يمكن حدوثه بحسب طبيعة الأشياء**».

هذا وتعتمد هذه المرحلة من منهاج ابن خلدون على الوصف التحليلى أو الإيجابى الذى يقتضى من الباحث الاجتماعى أن يتبع **الأسس المنهجية** (**الملاحظة ــ التجربة ــ الاستقراء**) التى ترشد الباحث إلى الوصول إلى القوانين التى تحكم الظواهر الاجتماعية التى تربط بينها .

نخلص من هذا إلى أن منهاج ابن خلدون لا يختلف عن منهاج «بيكون» فى الفلسفة الحديثة حيث ينقسم منهاج هذا الأخير إلى قسمين : **أولها سلبى** وهو تجريد العقل من الأخطاء التى أطلق عليها أخطاء الكهف والمسرح والسوق والأوهام(١) . وثانيهما **إيجابى** يتكون من القواعد المنطقية التى يسير بمقتضاها العقل فى كشف الحقائق .

---

(١) أخذ ابن خلدون فكرة أخطاء الكهف .. عن أفلاطون : وكان ذلك الأخير يرى أن هناك كهفا مظلماً فيه أسرى مقيدون بالأغلال ، ينظرون إلى أعماق الكهف حيث ترمم ظلال تسير وتضطرب ، تبعثها من خارج الكهف نار ملتهبة ، حيث تنعكس على تماثيل صغيرة يحملها أناس لا يظهرون أثناء مرورهم أمام مدخل الكهف تعنى أن الأسرى هم الذين يعيشون فى العالم المحسوس لايتجاوزونه ، والأغلال تمثل الأهواء ، والظلال الممتدة كالأشباح هى الظنون والرؤى والأخيلة والأوهام . . والتماثيل الصغيره هى الأشياء المحسوسة التى تملأ عالمنا الحسى ، والنار الملتهبة هى شمسنا المنيرة ، وإذا أتيح لأسير من الأسرى أن يتفكك من أسره ، وأن يخرج من ظلام الكهف ، ثم يسلك طريقا وعرة صاعدة حتى ينتهى إلى سطحه ، فحينئذ يعانى من انقلاب نفسى ، إذ يجد ثمة العجب العجاب ، لأنه يعلم إذ ذاك أن كل ماشهده قبلا لم يكن سوى خداع وسراب ووهم وضلال ، وأن ما صار إليه وما هو فيه الآن ، إنما هو عالم الحقيقة والخلود ، إذ هو عالم المعقول . وهو فى أول الأمر لا يكاد يرى شيئا من من شدة الإضاءة ، أليست شدة الإضاءة أشبه بشدة الظلام فى أول الأمر ؟ غير أنه لا يلبث أن يعتاد ذلك ، فيرى أمام عينيه ظلالا جديدة تمثل الأعداد التى يستخلصها=

أخطاء الباحث فى المرحلة الثانية من منهاج ابن خلدون :

أوضحنا فى الفقرة السابقة الأخطاء التى يمكن أن يقع فيها الباحث فى القسم السلبى (المرحلة الأولى) من منهاج ابن خلدون ، وفى هذه الفقرة نوضح الأخطاء التى يمكن أن يقع فيها الباحث فى القسم الإيجابى (أى فى المرحلة الثانية) من هذا المنهاج . ويرى ابن خلدون أن مراعاة الباحث للقواعد التالية تقيه عثرات الأخطاء السالفة الذكر ، وهذه القواعد هى:

١ - ضرورة الاعتماد على الملاحظة المباشرة :

ذلك أن ابن خلدون قد تعددت أسفاره بين الدول العربية وغيرها ، ومن ثم يؤمن بالملاحظة المباشرة ، وليست الملاحظة المباشرة العابرة ، وإنما القائمة على تجربة شخصية. وهذه التجربة يقصد بها ملاحظة الباحث للوقائع وما يشاهده فى نفسه عن العالم ، وبذلك يصل إلى اليقين . ولم يأخذ ابن خلدون بالقياس المنطقى لتعارضه مع طبيعة الأشياء المحسوسة(١) ولأن الوصول إلى الحقائق - كما يعتقد البعض - عن طريق القياس المنطقى ما هو إلا وهم كاذب . ويضيف إلى ذلك ضرورة استرشاد الباحث بتجارب الآخرين بعد تمحيصها طبقاً للقواعد السالفة الذكر فى المرحلة الأولى من منهاجه ، ولكنه كان يعتمد على التجارب الشخصية وهذا يؤكد نزعته الحسية .

= الرياضيون ، ثم يعتاد أكثر من ذى قبل، فيلمح الأفكار أو المثل قائمة فى نسق بديع ، ثم يستطيع فى آخر الأمر أن يرمق شمس الحقيقة ، الرائعة الأنوار التى هى فكرة الخير ، والتى هى ذروة الأفكار جميعها ، ويشعر هذا الأسير حينئذ أنه تحرر من أغلال الأسر ، وهو هنا يمثل المفكر أو العالم أو الفيلسوف ، بسعادته الكبيرة ، فيتذكر أصحابه الذين تركهم أسرى يعانون الظلمات والأخطاء ويذهب إليهم ويدعوهم لعلهم يستجيبون .: أى أن المعرفة الحقيقية إذا حدثت دفعت صاحبها إلى التفكير فى زملائه الغافلين وتنبيههم وتخليصهم من الأغلال ورفعهم معه إلى سماء تلك المعرفة .

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : قواعد البحث الاجتماعى ، الطبعة الثالثة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٩

٢ ـ استخدام منطق « التعليل » فى تفسير وتحليل الظواهر :

فقد كان ابن خلدون أول من استخدم نظرية المجال(١) فى البحث العلمى حيث قال « إنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من التركيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض ، لا تنقضى عجائبه فى ذلك ولا تنتهى غاياته» ومما يؤكد ذلك قوله أيضاً «إن الظواهر الاجتماعية لا تسير حسب الأهواء والمصادفات ، وإنما تحكمها قوانين ثابتة مطردة شأنها فى ذلك شأن الظواهر الطبيعية ، وهذا يؤكد أن ابن خلدون يؤمن بأن جميع ظواهر الكون اجتماعية وطبيعية تخضع لقوانين ثابتة ، وأن كل هذه الظواهر ترتبط وتتأثر وتؤثر فى بعضها البعض . أما قوله باستخدام منطق التعليل باعتباره الطريق إلى القانون العلمى فلم يكن جديداً فى مناهج البحث حيث استخدمه الكثيرون من قبل ، وإنما الجديد أنه أول من استخدم منطق التعليل فى الظواهر الاجتماعية . ومن هنا فإن ابن خلدون يعتبر المؤسس الأول للمنهاج الوضعى فى دراسة الظواهر الاجتماعية . ومما هو جدير بالذكر أن التعليل ، أى إيضاح أسباب حدوث الظاهرة موضوع الدراسة يتطلب القيام بالملاحظات أو التجارب . بالإضافة إلى جمع البيانات ، ثم تحليلها وتصنيفها وتبويبها ، ثم تفسيرها وتحديد أسبابها ومسبباتها ، ومن هنا فإن ابن خلدون كان رائدا فى مجال البحث الاجتماعى عندما أوجب ضرورة استخدام منطق التعليل فى دراسة الظواهر الاجتماعية .

٣ ـ استخدام منطق المقارنة أو المنهاج المقارن :

تأثر ابن خلدون بما شاهده فى أسفاره المتعددة ، وما شاهده من اختلاف وتباين عادات وأعراف وتقاليد الشعوب التى جاس خلال ديارها ، ولم يفسر ذلك بظواهر اجتماعية ، وإنما خانته ألمعيته وفسرها بظواهر جغرافية حيث قال عن سكان الأقاليم غير المعتدلة المناخ أن « أخلاقهم مع ذلك

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى ، قواعد البحث الاجتماعى ، مرجع سابق ص ٣٦

قريبة من خلق الحيوانات العجم . حتى لينقل عن الكثير من السودان قبل الإقليم الأول أنهم يسكنون الكهوف والغياض ، ويأكلون العشب ، وأنهم متوحشون غير مستأنسين ويأكلون بعضهم بعضا. وكذا الصقالبة ، والسبب فى ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم ، فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة ، إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال(١) .ومن هنا فإن ابن خلدون لم يكن اجتماعياً فى تفسيراته هذه . غير أنه من جهة أخرى استخدم المنهاج المقارن فى دراساته هذه استخداماً اجتماعياً يحمد له ، وفى ذلك يقول « إذا لم يقس الغائب من الأخبار بالمشاهد منها ، والحاضر بالذاهب فربما لا يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق » فهو هنا يتناول التباين بين المجتمعات بأسلوب منهجى مقارن،وإن علل هذا التباين بعوامل جغرافية لا اجتماعية .

٤ — استخدام منطق « الإمكان الاجتماعى » :

ذلك أن ابن خلدون يرى أن على الباحث أن ينظر فى « إمكانية » أو « عدم إمكانية» وقوع الواقعة الاجتماعية ، أى ينظر عما إذا كانت «الواقعة» ممكنة فى ذاتها أو مستحيلة ، وذلك طبقاً لقانونه فى تمييز الحق من الباطل السالف الذكر ، وليس المقصود هنا هو الإمكان المطلق حيث يقول « ليس مرادنا الإمكان العقلى المطلق ، فإن نطاقه أوسع شىء ، ولا يفرض حداً بين الواقعات وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التى للشىء . . فاذا نظرنا أصل الشىء وجنسه وصنفه ومقدار عظمته أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه » وهذا يتطلب شروطاً فى الباحث الاجتماعى ، وهى أن يكون مؤهلا للحكم على طبيعة

---

(١) الأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى ، المقدمة ص ٣٣٢

الأشياء وقادراً على تحليلها والرجوع بها إلى عناصرها الأساسية ، حتى يمكنه تحديد العناصر التى تحكم الظواهر الاجتماعية .وتلك القاعدة المنهجية التى تعد انتصاراً للفكر النقدى ، تضاف إلى مآثر ابن خلدون المنهجية .

٥ – ضرورة دراسة تطور الظواهر والنظم الاجتماعية :

لقد عاش ابن خلدون أكثر من سبعين عاما ، شاهد خلالها تبدل الأجيال وتباين السنن الاجتماعية فى المناطق المختلفة ، ولذلك لم يفته أن يلفت نظر الباحث الاجتماعى إلى ذلك ، حيث قال «ومن الغلط الخفى الذهوب عن تبدل الأحوال فى الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام . وذلك لأن أحوال الأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، وإنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال . وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة والدول . . ولذا يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع فى السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال » . ودراسة تطور النظم والظواهر والأشكال الاجتماعية من أهم الدراسات العلمية فى منهاج البحث الاجتماعى ، لا سيما فى المنهاج التاريخى .

نخلص من هذا إلى أن ابن خلدون قد وضع بهذه القواعد ، منهاجا متكاملا فى البحث ، ولم يكتف بوضع أسس هذا المنهاج ، وإنما أعطانا أمثلة متعددة لتطبيقه فى البحوث الاجتماعية . وهكذا يكون ابن خلدون قد وضع الأسس العلمية لمنهاج البحث الملائم للعلم الجديد الذى ابتكره وهو علم العمران .

ويلاحظ أن المستشرقين يؤكدون أن ابن خلدون ، لم يلتزم قواعد هذا المنهاج فى تعليلاته . وإنما وقع أسيراً لتأثير الدين والسحر والرقى والتمائم ، فقد عابوا عليه قوله أن الساحر القوى العزيمة يستطيع أن يتدخل فى قوانين السببية بقوة طلاسمة ويبطل أثرها ويغير اتجاهها .غير أن الجدير

بالذكر أن كلام ابن خلدون هذا لم يكن أساساً لمناهجه ، وإنما جاء عارضاً ، حيث تناول هذه الأمور باعتبارها من الأوضاع الاجتماعية السائدة التي تحتاج إلى الدراسة ، لا لتكون قواعد في دراسة المجتمع .

نخلص من هذا إلى أن تطبيق ابن خلدون لقواعد منهاجه كان تطبيقاً سليماً . لا ينقصه إلا الناحية المقارنة ، حيث اعتمد على المقارنة بين المجتمعات التي أتيحت له زيارتها ، نتيجة لإيمانه بالتجربة الشخصية المباشرة ، بمعنى أنه لو استخدم المنهاج المقارن الذي أشار إليه بصورة أكثر اتساعا ، لكانت النتائج التي انتهى إليها محل تقدير الجميع .

خامساً : القوانين والتعميمات التي انتهى إليها ابن خلدون :

توصل ابن خلدون إلى كثير من القوانين والتعميمات التي لا يزال بعضها محل تقدير من وجهة النظر العلمية ومن أهمها :

(ا) قانون الأطوار الثلاثة للمجتمع الإنساني :

كان ابن خلدون مؤرخا قبل أن يكون عالما اجتماعياً ، وكانت دراسته التاريخية تتركز حول الدولة الإسلامية ، وانتهت به تلك الدراسة إلى التعرف على أسباب نشأة الدولة وازدهارها واضمحلالها . ومن هذه الدراسة انتهى إلى قانون اجتماعي يحكم حركة المجتمعات الإنسانية وهو (**قانون الأطوار الثلاثة للمجتمع الإنساني**) ذلك أنه كان يرى أن المجتمع يولد كما يولد الفرد ، ويمر كما يمر الكائن الحي في أدوار **الطفولة** (**النشأة والتكوين**) والشباب والنضج والرجولة (الازدهار) و**الشيخوخة** (**الهرم**) ،والمجتمع جسم مركب والنظم الموجودة فيه هي بمثابة أعضاء هذا الجسم ، فالحركة الاجتماعية في نظره مستمرة وتؤدي وظيفتها بشكل آلي ، فهي لا تنقطع ، والمجتمعات الإنسانية لا تقف ، والموت الاجتماعي أو فناء نظم المجتمع هو نقطة بداية ونهاية ، فحيث ينتهي مجتمع ما ، من الضروري أن يستأنف السير مجتمع آخر ، والمجتمعات الإنسانية وإن

كانت تخضع بالضرورة لتتابع هذه الأدوار ، فإن خضوعها ليس بدرجة واحدة ، كما أن المدة التى تتطلبها كل مرحلة تختلف عن الأخرى . بمعنى أن بعض المجتمعات قد تبقى طويلا فى مرحلة الطفولة. أو فى مرحلة النضج أو فى مرحلة الهرم ، وقد يختتم مجتمع ما ؛ حياته فى المرحلة الأولى أو الثانية ، وقد يقاوم نهايته فى إحدى هذه المراحل » إلخ .

ولم يكن تقسيمه للمراحل السابقة على أساس حيوى ، وإنما على أساس اجتماعى من مشاهداته للمجتمع الإسلامى حيث :

١ – **اعتبر مرحلة النشأة والتكوين فى جسم الإنسان وتقابلها المرحلة القبلية فى المجتمع** ، تلك المرحلة التى تقوم على العصبية والفضيلة والدعوة الدينية .

٢ – **اعتبر مرحلة النضج فى جسم الإنسان** ، مقابلة لمرحلة التحضر فى المجتمع ، حيث الانفراد بالمجد والسلطان .

٣ – **اعتبر مرحلة الرجولة فى الجسم الإنسانى مقابلة لمرحلة الملك** فى المجتمع حيث الركون إلى السكون والدعة والاستمتاع بثمرات الحضارة .

٤ – **واعتبر مرحلة الشيخوخة فى جسم الإنسان مقابلة لمرحلة الهرم فى المجتمع** ، حيث يتطرق الفساد إلى النواحى الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والدينية . وإذا كانت الشيخوخة فى الجسم الإنسانى تنتهى بموت الإنسان ، فإن الهرم فى المجتمع ينتهى أيضاً بالموت ، حيث قال « فإن الهرم إذا نزل بدولة فإنه لا يرتفع » ومن ثم فلا جدوى من الإصلاح الاجتماعى .

وحدد ابن خلدون **عمر الدولة** ، وظن **أن الدول لها أعمار طبيعية** ، كما للأشخاص ، حيث قال « إن عمر الدولة فى الغالب ثلاثة أجيال ، لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف

العيش والبسالة والافتراس والاشتراك فى المجد ،فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم ، فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب ، والناس لهم مغلوبون . والجيل الثانى تحول حالهم بالملك والترف من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك فى المجد إلى انفراد الواحد به ، وكسل الباقين عن السعى فيه،فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء . وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن.. فيصيرون عيالا على الدولة .. فاذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته ، فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة ، ويستكثر بالموالى ويصطنع من يغنى عن الدولة بعض الغناء ؛ حتى يتأذن الله بانقراضها ، فتذهب الدولة بما حملت » (١) .

هذا وبالرغم من أن تشبيهات ابن خلدون للمجتمع بالجسم الإنسانى كانت من أجل التوضيح فحسب ، فقد اعتبرها المستشرقون سقطة لم تكن تليق بمفكر خلاق مثل ابن خلدون ، وعابوا عليه أيضاً قوله إن « **العاصمة** هى قلب **الإمبراطورية** ، **ومنها تتوزع الحياة على بقية الأفراد** » وعابوا عليه أيضاً تحديد عمر الدولة بعمر الفرد أو بثلاثة أجيال . ومن هنا فإن الذى يتعمق دراسات ابن خلدون يجد أن هؤلاء المستشرقين قد أساءوا فهم دراساته .

(ب) فكرة التقدم الاجتماعى :

أوضح ابن خلدون أن المجتمع يمر بمراحل ثابتة لا تتغير، بمعنى أنه يشبه أدوار المجتمع بدائرة مقسمة إلى أربعة أجزاء ، أطلق على الأول منها مرحلة البداوة أو المرحلة القبلية ، وعلى الثانى مرحلة الحضارة ، وعلى الثالث مرحلة الملك ، وعلى الرابع مرحلة الهرم . وتصور أن المجتمع يسير على هذه الدائرة من فترة إلى أخرى مارا بالمراحل السابقة دون تغيير . وتلك أفكار تدل على التشاؤم ، فقد كان من رأيه أن التحضر يؤدى إلى

---

(١) المقدمة صفحة ١٤١

آثار سيئة فى الجسم والعقل ، وأن الترف يؤدى إلى فساد الأخلاق نتيجة لجوء الأفراد إلى السكون والدعة والاستمتاع بطيبات التحضر ، ومن هنا تقل درجة الانتماء القومى . وتصاب مظاهر الحضارة بالتخلف . وتضمحل شيئاً فشيئاً إلى أن ينتهى المجتمع .

ومما هو جدير بالذكر أن ابن خلدون وهو يدرس ظاهرة التقدم الاجتماعى درس كثيرا من الظواهـــر الاجتماعية ، وكانت له فيها آراء صائبة .

ومما لا شك فيه أن دراسات ابن خلدون هذه — كما يقول المستشرقون — تميل إلى التشاؤم . ويرجع ذلك إلى أنه شاهد الدولة الإسلامية وهى تمتد شرقاً وغرباً ، ثم وهى تتمزق إلى دويلات صغيرة متنافسة ، واستحالة عودتها قوية منيعة كما كانت من قبل. وهذا ما دفعه إلى تشبيه الدولة بالفرد وما دام الفرد مصيره الفناء فكذلك الدولة ، وهو تشبيه عالم مدقق من حيث الشكل ، أما من حيث المضمون فهو تشبيه بين أشياء غير متشابهة ، أو بين كسور مقاماتها مختلفة .

(ج) الظواهر السياسية :

كانت الحكومة من النواحى التى تناولها بالدراسة أيضاً ، **بوصفها ظاهرة اجتماعية** ، وأوضح أن السياسة قد تكون محكومة بضوابط عقلية أو بضوابط سياسية ، أو بالاثنين معاً ، كما هو الحال فى ظاهرة **«الخلافة»** تلك الظاهرة التى تناول نشأتها وتطورها وأهميتها بأسلوب منهجى بعيد عن الميول والاتجاهات الدينية أو المذهبية ، ومن خلال دراسته للظواهر السياسية تناول النواحى السلوكية للملوك، ومن يعملون فى دواوينهم ، ولسائر الولاة فى كل المجالات ، وانتهى إلى نظرية اجتماعية لا تزال قائمة حتى وقتنا هذا . وهى : **« إن الناس على دين ملوكهم »** فى كل سلوكياتهم فقد قال : « يجب البحث فى أصل كل نظام حكومى فى نوع حياة الشعب

الذى يضع أساسه ، وأن الدول العامة الاستيلاء،العظيمة الملك ، أصلها الدين ، وأن الدعوة الدينية تزيد الدولة فى أصلها قوة على قوة العصبية ، وأن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص ، والعمران البشرى لابد له من سياسة ينتظم بها أمره . والناس على دين ملوكهم . وإن الهرم إذا نزل بدولة لا يرتفع » .

(د) الظواهر الاقتصادية :

لقد لفتت النواحى الاقتصادية نظر ابن خلدون حتى أنه اعتبرها ضرورة من الضرورات التى يقوم عليها المجتمع ، وإنها لكذلك . وقسم المهن والحرف إلى :

- وجوه طبيعية لكسب الرزق مثل العمل فى المهن الزراعية والصناعية والتجارية . . . الخ .

- وجوه غير مشروعة لكسب الرزق مثل الإمارة ، والخدمة والاشتغال بالسحر والشعوذة . . . الخ .

وبجوار ذلك تناول مسائل اقتصادية تمثل دعائم النظام الاقتصادى مثل حالتى العرض والطلب ، وحالات الإنتاج والاستبدال والتوزيع . كما تناول توزيع العمل وما إلى ذلك من الأمور الاقتصادية ، وكانت دراساته فى هذا المجال من منظور اجتماعى يدور حول أوجه الكسب والمقومات العامة للحياة الاجتماعية . ومع ذلك فقد توصل إلى مبادىء اقتصادية أساسية تربط بين التقدم الصناعى والتقدم الحضرى ، وبين ارتفاع مستويات الدخول الفردية ، حيث قال : « إن الصنائع إنما تكمل بكمال العمران وإن رسوخ الصنائع فى الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها ، وإن الصنائع إنما تستجاد وتكثر إذا كثر طلابها » وما يدل على وضوح ظاهرة العرض والطلب فى ذهنه قوله : « واعلم أن الأسواق كلها تشتمل على حاجات الناس ، فمنها الضرورى وهى الأقوات من الحنطة

وما فى معناها كالباقلاء والبصل والثوم وأشباهه . ومنها الحاص والكمالى مثل الإدام والفواكه والملابس والماعون والمراكب وسائر المصانع والمبانى ، فاذا استبحر المصر وكثر ساكنه رخصت أسعار الضرورى من القوت وما فى معناه وغلت أسعار الكمالى من الإدام والفواكه وما يتبعها ، وإذا قل ساكن المصر وضعف عمرانه كان الأمر بالعكس »(١) »

(ه) النظام الأخلاقى :

فطن ابن خلدون إلى علاقة الظواهر الأخلاقية ببقية الظواهر الاجتماعية فى المجتمع ، وكما هى عادته دائماً ، كانت دراساته فى هذا المجال دراسة واقعية حيث تناول أخلاق الزراع والصناع والتجار وعامة الشعب ، كما عرض لأخلاق الملوك والأمراء ، وقدم لهم — أيضاً — وصايا وتوجيهات تعتبر نتيجة مباشرة لخبراته الشخصية وخدمته الطويلة فى دواوين الملوك والحكام .

(و) النظام التربوى :

فطن ابن خلدون إلى أن التعليم عملية اجتماعية ، **وكل عملية اجتماعية تبدأ من البسيط إلى المركب إلى الأكثر تعقيداً** ، وأن كل فرد فى المجتمع يولد مزودا بمجموعة من القدرات ، وبالتدريب يمكن تحويل هذه القدرات الفطرية إلى استعدادات مهنية غير أن قدرات كل فرد تختلف عن الآخر ، ومن ثم فانه من الضرورى أن يتاح التعليم لكل فرد طبقاً لطاقة قدراته ، حتى لا تضيع الجهود عبثا فى هذا المجال . ومن المؤكد أن وجهة نظر ابن خلدون هذه تتفق مع أحدث النظريات التعليمية فى المجتمعات المعاصرة .

(ز) الظواهر الديموجرافية :

أشار ابن خلدون إلى أخطاء المؤرخين فى النواحى السكانية ، وأورد مثالا لذلك ما نقله المسعودى وكثير من المؤرخين غيره عند الكلام عن

---

(١) المقدمة ، فصل أسعار المدن .

جيوش بنى إسرائيل ، من أن « موسى عليه السلام أحصاهم فى التيه(١). بعد أن أجاز من يطيق حمل السلاح وخاصة من ابن عشرين فما فوقها ، فكانوا ستمائة ألف أو يزيدون(٢) » ووجد بن خلدون أن قوانين تزايد السكان لا تسمح بذلك « فالذى بين موسى و « إسرائيل » ، إنما هو أربعة آباء على ما ذكره المحققون ، فإنه موسى ابن عمران بن يصهر ابن قاهث بن لاوى ، بن يعقوب »(٣) وهو «إسرائيل الله» وهكذا

---

(١) يطلق التيه على المدة التى قضاها بنو إسرائيل ضاربين فى صحراء سيناء والمناطق المتاخمة لها متنقلين فى أرجائها تائهين «حسب تعبير القرآن الكريم» فى دروبها وفيافيها . وتبلغ هذه المدة حسب نص القرآن الكريم ، أربعين سنة ، تبدأ بخروج بنى إسرائيل من مصر وتنتهى باستيلائهم على أرض الكنعانيين فى فلسطين . وفى هذا يقول الله تعالى فى كتابه الكريم ، بعد تصوير رائع للحوار الذى جرى بين موسى وقومه ، إذ يستحثهم على دخول الأرض المقدسة وهم يتقاعسون عنها خوفا من أهلها«وإذ قال موسى لقومه ، ياقوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت أحدا من العالمين ، ياقوم ادخلوا الأرض المقدسة التى كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين، قالوا ياموسى إن فيها قوما جبارين ، وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا منها فإنا داخلون.قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما ،ادخلوا عليهم الباب فاذا دخلتموه فإنكم غالبون ،وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين . قالوا ياموسى إنا لن ندخلها أبدا ماداموا فيها ، فاذهب أنت وربك فقاتلا ، إنا ههنا قاعدون . قال : رب إنى لا أملك إلا نفسى وأخى فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين . قال فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون فى الأرض فلا تأس على القوم الفاسقين » (المائده ٢٠ — ٢٦)

(٢) ولعل المسعودى قد اعتمد فى ذلك على ماورد فى الآية ٣٧ من الإصحاح الثانى عشر من سفر الخروج . فقد جاء فيها أن عدد بنى إسرائيل عند خروجهم من مصر كانوا ستمائة ألف من الرجال غير الأطفال والنساء .

(٣) المذكور فى التوراة أنه موسى بن إمرام ، بن قهاث ،بن لاوى ، بن يعقوب فبينه وبين يعقوب ثلاثة آباء ، لا أربعة . وليس من بين آبائه « يصهر » الذى ذكره ابن خلدون — انظر فقرات ١٢ ، ١٨ ، ٢٠ من الإصحاح السادس من سفر الخروج— وإنما « يصهر » هذا هو أحد إخوة « إمرام » لا أبوه — انظر فقرة ١٨ إصحاح ٦ سفر الخروج — حيث تؤكد هذه الفقرات نفسها أن «لاوى» عاش ١٣٧ سنة ، وقهاث عاش ١٣٣ سنة وإمرام عاش ١٣٧ سنة .

نسبته فى التوراة والمدة بينهما ، على ما نقله المسعودى ، قال : دخل « إسرائيل » مصر مع ولده الأسباط وأولادهم حين أتوا إلى يوسف سبعين نفساً(١) وكان مقامهم بمصر إلى أن خرجوا مع موسى عليه السلام إلى التيه مائتين وعشرين سنة(٢) . فتداولهم ملوك القبط من الفراعنة : « ويبعد أن يتشعب النسل فى أربعة أجيال إلى مثل هذا العدد ؛ بحسب القوانين التى يسير عليها التزايد فى النوع الإنسانى » وأضاف « أن المسعودى لوكان على علم بالقوانين التى تخضع لها ظواهر الاجتماع الإنسانى ما وقع فى مثل هذا الخطأ » . وهذا يدل على أن ابن خلدون كان على دراية بقوانين التزايد السكانى قبل أن يتوصل إليها « مالتس Maltus. R. »(٣) بأربعة قرون وإن لم يضعها فى إطار علمى متكامل .

---

(١) وهذا يتفق مع ماذكرته التوراة فى الفقرة ٢٧ من الإصحاح ٤٦ من سفر التكوين.

(٢) ورد فى الآية الأربعين من الإصحاح الثانى عشر من سفر الخروج أن مقامهم بمصر إلى أن خرجوا مع موسى كان ٣٣٠ سنة . ولا يجد الدكتور وافى غرابة فى ذلك بالرغم من أن ما بين موسى ويعقوب ثلاثة آباء فقط على أساس أن التوراة تفيد أن أبوين من هؤلاء عاش كل منهما ١٣٧ سنة وأن الثالث عاش ١٣٣ سنة — انظر : المقدمة مرجع سابق ، صفحة ٣٦٣

(٣) ذلك أننا إذا طبقنا — تجاوزا — نظرية « مالتس » فى تزايد السكان Increase of population التى جاءت فى كتابه بعنوان First Essay on population London, 1926 أن السكان يتضاعفون كل ٢٥ سنة طبقا لتزايد المتوالية الهندسية (١ ، ٢ ، ٤ ، ٨ ، ١٦ ... إلخ) إذا لم يعق تزايدهم أى عائق خارجى . وبمقتضى نظرية مالتس ، يصل عدد بنى إسرائيل رجالا ونساء وأطفالا بعد مائتين وعشرين سنة إلى حوالى ٣٦ ألفا (٣٥٨٤٠ سنة) على فرض أن تزايدهم لم يعقه فى أثناء وجودهم بمصر أى عائق خارجى (وهذا غير مسلم به ، لأنهم فى آخر مقامهم بمصر — كما تذكر القرآن الكريم ، وكذلك العهد القديم نفسه ، وكما يشير إلى ذلك ابن خلدون فى عبارته السالفة الذكر — كانوا يسامون سوء العذاب ويذبح أبناؤهم وتستحيا نساؤهم) فأين هذا مما ذكره المسعودى من أن أفراد جيشهم وحده كانوا أكثر من ستمائة ألف . وهذا يؤيد أن ابن خلدون كان رائدا أيضا فى الدراسات الديموجرافية. وذلك مع ملاحظة أن نظرية مالتس فى حالة تطبيقها يصل عدد اليهود فى مصر إلى أقل قليلا من أربعة ملايين ، إذا كانت مدة بقائهم بمصر ٤٣٠ سنة ، وهذا عدد غير معقول علميا ، كما أن عدد السنين التى مكثوها بمصر ٢٣٠ وليس ٤٢٠ سنة .

نخلص من هذا إلى أن ابن خلدون قد تناول أهم الظواهر الاجتماعية بالدراسة والتمحيص ، بصورة تدل على عمومية تفكيره ونظرته الشاملة ؛ وأنه كان في دراساته هذه عالما مدققا واقعياً ، لا فيلسوفا ، بصرف النظر عن القوانين والتعميمات التي توصل إليها ، والتي لا تنطبق في الغالب إلا على المجتمعات التي كانت مسرحاً لدراساته .

ومما يؤخذ – أيضاً – على ابن خلدون إسرافه في تقدير آثار العوامل الجغرافية في المجتمع ، حيث أرجع إليها – كما قدمنا – السبب في اختلاف البشر في ألوان بشرتهم وضخامة أو نحولة أجسامهم وميولهم واتجاهاتهم ونشاطاتهم وأخلاقهم . . . ولهذه العوامل (البيئية الجغرافية) دخل كبير فيما يميز بعضها عن بعض من مقومات في العادات والأعراف والتقاليد والعلوم والأفكار وشئون الأسرة ونظم الحكم والسياسة والأخلاق والانفعالات وسائر أنواع الاجتماع . . . وإذا كان « مونتسكيو » في كتابه « روح القوانين » أو « برون » في كتابه « الجغرافية الإنسانية » قد ذهبا مذهباً شبيها بما ذهب إليه ابن خلدون ، فإننا وإن كنا لا ننكر الأثر الجغرافي في المجتمعات ، فإننا نعتبره عاملا واحداً من عوامل كثيرة للتغيير الاجتماعي وأوضح مثال على ذلك الدول التي تقع على خط الاستواء مثل السودان في أفريقيا واليمن في آسيا وكاليفورينا في غرب الولايات المتحدة الأمريكية ، هذه الدول تختلف – بالرغم من تطابق الأوضاع الجغرافية – في كل من النواحي الاجتماعية .

ويؤخذ عليه أيضاً مبالغته في تقدير موقف القادة في مجالات التطور الاجتماعي ، إذ أشار إلى أن السبب في التطور الاجتماعي يرجع إلى اختلاف نظم الحكم وتغير الأسرات الحاكمة ، وامتزاج عوائد كل أسرة من هذه الأمر بعوائد الأسرة السابقة لها ، والميل الطبيعي لدى المحكومين إلى تقاليد الحاكمين . . . وقد جاء ذلك في قوله « والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد ، أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد

سلطانه ، كما يقال فى الأمثلة الحكيمة : الناس على دين ملوكهم . وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر ، فلابد أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم . ويأخذوا الكثير منها . . . ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك ، فيقع فى عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول . فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها وخالفت أيضاً بعض الشىء ، وكانت الأولى أشد مخالفة ، ثم لا يزال التدريج فى المخالفة حتّى تنتهى إلى المباينة بالجملة ، فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب فى الملك والسلطان ، ولا تزال المخالفة فى العوائد والأحوال واقعة »(١) .

ووجهة نظر ابن خلدون هذه إذا نظرنا إليها طبقاً لتفكير «جبرائيل تارد» « ووليم مكدوجل » من أن الناس فى المستوى الأدنى يقلدون من هم فى المستوى الأعلى ، فهى تأخذ بالظواهر الاجتماعية إلى المجال النفسى . . . وإذا نظرنا طبقاً لتفكير « ماكس فيبر » واعتقاده بالزعامة الموهوبة أو « الكاريزما » Charisma ويقصد به الزعيم الذى منحته الطبيعة بعض المواهب الاستثنائية التى تمكنه من إحداث تغيير اجتماعى عميق فى المجتمع الذى يتزعمه(٢) ... فإنه يمكن اعتبارها صحيحة فى هذا الجزء ، ذلك أن العامل القيادى من العوامل الأساسية فى التغير الاجتماعى ، بالرغم من الندرة الشديدة فى الزعماء الموهوبين من هذا النوع .

هذا والتاريخ — بالرغم من ذلك — يقدم لنا مئات الأمثلة لفلاسفة ومصلحين اجتماعيين ، بل لرسل وأنبياء لم تلق آراؤهم قبولا من مجتمعاتهم ، على الرغم من نبلها وسموها فى ذاتها ، وعلى الرغم مما بذلوه من جهد فى الدعاية لها ، وما لاقوه من عنت فى سبيلها . وكلما تعمقنا

---

(١) د : وافى .. المقدمة .. جـ ١ ، ط ٢ ، صفحة ٤٠٠ ، ٤٠١

(٢) دكتور زيدان عبد الباقى : علم الاجتماع الحضرى والمدن المصرية . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٤ صفحة ٦٦

فى البحث عن أسباب إخفاقهم زدنا إيماناً بأنها ترجع إلى أن مجتمعاتهم لم تكن مهيأة لقبول ما يدعون إليه فى إبان ظهورهم،ومن ثم فإن التطور الاجتماعى لا يرجع إذن إلى نجاح القادة والزعماء والمصلحين ، وإنما نجاح هؤلاء يرجع إلى مسايرتهم للتطور الاجتماعى ، وسيرهم فى السبيل الذى يتجه إليه . وبعبارة أكثر وضوحاً ليس الناجحون من القادة والزعماء والمصلحين هم الذين يخلقون المجتمع ويصنعون نظامه ، وإنما المجتمع نفسه هو الذى يخلقهم ويصنع آراءهم ويوحى إليهم بما يدعون إليه(١) .

وقد تناول المستشرقون هذه المآخذ بالنقد الشديد ، ولكنه النقد غير المنهجى ؛ إذ استخدموا فى نقده معايير العهد الحاضر ، دون مراعاة للظروف التى عاش فيها ، من حيث انعدام الجامعات والمعاهد والمدارس ووسائل الاتصال وندرة المراجع وما إلى ذلك . ولو أن هؤلاء النقاد قرأوا العبارة التى اختتم بها مقدمته ، لحنوا رءوسهم إجلالا واحتراماً لتواضع ابن خلدون والتى قال فيها « **عزمنا أن نقبض العنان عن القول فى هذا الكتاب الأول الذى هو طبيعة العمران وما يعرض فيه ، فقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاء له . ولعل من يأتى بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم متين يغوص فى مسائله على أكثر مما كتبناه . فليس على مستنبط الفن استقصاء مسائله ، وإنما عليه تعيين موضوع العلم وتنويع فصوله ، وما يتكلم فيه ، والمتأخرون يلحقون المسائل بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل** » .

ولا يسعنا بعد ذلك إلا أن نقول مع الدكتور وافى ... إنه بحسبه شرفاً أنه أقام علمه على دعائم قوية ، ورسم منهجه فى صورة واضحة، ولم يغادر أية طائفة من مسائله إلا عرض لها بالدراسة،وإن دراسته

---

(١) دكتور على عبد الواحد وافى : مذكرات فى علم الاجتماع ، مرجع سابق ، صفحة ١١١

هذه قد قدمت نماذج رائعة لما ينبغى أن تكون عليه الدراسه الصحيحة ، وجاءت فى كثير من تفاصيلها نفسها أقرب ما تكون إلى الكمال(١) .

ذلك هو ابن خلدون ، وتلك هى دراساته التى انتهت بوضع علم جديد هو علم العمران ، وحدد له منهاجا علمياً للبحث لا يقل دقة عن المناهج الحديثة . كما تناول بالدارسة الظواهر الاجتماعية بالدراسة والتحليل ، **ومن ثم كان لنا أن نفخر بذلك المفكر العربى المسلم الذى توصل إلى علم الاجتماع قبل أن يتوصل إليه علماء الغرب ــ بأربعة قرون ــ مثل «كيتليه» فى** بلجيكا **«أوجست كونت»** فى فرنسا و **«هربرت سبنسر»** فى بريطانيا وغيرهم . هؤلاء الذين ينسب إليهم الفضل فى إنشاء علم الاجتماع ، بينما هو من إنشاء ابن خلدون ، وإن كان للأوربيين العذر فى ذلك ، على اعتبار أن ابن خلدون لم ينشىء مدرسة من المريدين لمواصلة تنمية أفكاره ، ومن ثم لم يكتب لها الذيوع والانتشار إلا بعد أن تناولها **«فون هامر وشولتز»** ، فقد نشر الأول سنة ١٨١٢ رسالة بالألمانية عن «اضمحلال الإسلام بعد القرون الثلاثة الأولى للهجرة» أشاد فيها بابن خلدون وبحوثه فى المقدمة ، وأطلق عليه لقب **«مونتسكيو العرب»** ثم نشر مقالا فى المجلة الآسيوية باللغة الفرنسية سنة ١٨٢٢ كشف فيه عن ألمعية ابن خلدون وأصالة بحوثه فى المقدمة وعمق تفكيره ، وسلامة نقده ، وذهب إلى أنه لا يكاد يوجد من بين مؤلفات الشرق ما يستحق أن يترجم ترجمة كاملة كما تستحق ذلك مقدمة ابن خلدون. ونشر «شولتز» سنة ١٨٢٥ فى المجلة الآسيوية ، كذلك مقالا درس فيه بحوث ابن خلدون وأبان عن مبلغ أهميتها وخطرها ، ودعا فيه إلى طبع المقدمة وترجمتها كاملة .

وقد أشار العلامة «كولوزير» فى مجلة «العالم الإسلامى» التى تصدر باللغة الفرنسية إلى أن مبدأ الحتمية الاجتماعية Determinism وهو المبدأ الذى يقوم عليه علم الاجتماع يعود الفضل فى تقريره إلى

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ١١٢

ابن خلدون قبل رجال الفلسفة الوضعية La philosophie positive (يقصد بذلك أوجيست كونت ومدرسته) .

وفى منتصف القرن التاسع عشر قام المستشرق الفرنسى « كاترمير » Quatrmere بطبع المقدمة باللغة الفرنسية ، وظهرت كاملة فى فرنسا سنة ١٨٥٨ وذلك فى نفس السنة التى ظهرت فيها أول طبعة للمقدمة فى مصر(١) . ومنذ ذلك التاريخ بدأ ابن خلدون يحتل مكانته كمؤسس أول لعلم الاجتماع .

---

(١) الشيخ نصر الهورينى : مقدمة ابن خلدون ، التى نقلها عن النسخة الفارسية مباشرة (النسخة التى أهداها ابن خلدون لأبى فارس عبد العزيز سلطان المغرب الأقصى) ؛

الفصل السابع

اليوتوبيا الاجتماعية

اليوتوبيا نوع من التفكير الاجتماعى الخيالى المثالى ، ومعنى كلمة « يوتوبيا » Utopia لايوجد فى أى مكان . وهى نوع من الصور الخيالية أو المثالية للمجتمعات Imaginary States التى كانت بمثابة تطلعات تظهر فى صورة احتجاجات قوية إما من جماهير الشعوب أو من أفرادها المثقفين ، وتعبر عن نفسها فى غير وضح النهار ، ومن خلال مسام النظام الاجتماعى الرسمى . وكانت هذه الأفكار اليوتوبية بمثابة الأرض الخصبة التى نبتت فيها الأفكار الاشتراكية والفوضوية فيما بعد . ذلك أن الفكر اليوتوبى هو « **التاريخ الأصيل** » للفكر الاشتراكى .

اليوتوبيا والكونفوشيوسية :

ظهرت الأفكار اليوتوبية لأول مرة فى عدد من مجتمعات الشرق الأقصى ذات التقاليد الكونفوشيوسية ولاسيما فى الصين والمجتمعات البوذية فى جنوب وشرق آسيا ، وكذلك فى المجتمعات الإسلامية . غير أن الأفكار اليوتوبية تبلورت بوضوح فى الصين والمجتمعات البوذية والإسلامية . ثم انتشرت بعد ذلك فى أوربا ، ومما يؤكد ذلك أن « **ماوتسى تونج** » رئيس جمهورية الصين الشعبية الراحل ، قد أكد فى مناسبات عديدة أن الرسالة التاريخية للشيوعية الصينية هى تحقيق اليوتوبيا الكونفوشيوسية القديمة ، وقال عن عصر الشيوعية المستقبل أنه « ستختفى فيه بطبيعة الحال سلطة الدولة والأحزاب السياسية مما يسمح للإنسانية على هذا النحو ، أن تدخل عصر « **المعية العظمى** Great Togetherness » أو **ما يسمى با « لتا – تنج »**

(Ta - tung) وهو العصر الذى تمناه كونفوشيوس لما فيه من انسجام شامل بين أفراد المجتمع . وهذا يؤكد مدى ارتباط اليوتوبية والكونفوشيوسية .

هذا وهناك نص قديم جداً ورد فى الفصل السادس من كتاب « الشعائر » يعبر عن الوضع الكلاسيكى لليوتوبيا الاجتماعية ، وهو نص متجدد لدى أدباء الصين القدامى ، ولدى المحدثين من المثقفين وهو « عندما كنا نسير فى طريق الفضيلة ، لم يكن العالم سوى وحدة مشتركة ، فكان الرجال ذوو المواهب هم الذين يختارون (ليكونوا قادة) . كان قولهم مخلصاً ، وكانوا يمارسون الانسجام . وكان الناس يعاملون أقارب الآخرين ، كما يعاملون أقاربهم ، ويدللون الأطفال ، كما يدللون أطفالهم ، وكانوا يوفرون للمسنين المأوى حتى تحين وفاتهم ، وللقادرين من الرجال العمل ، وللشباب التعليم . وكانوا يظهرون الحنان والشفقة للأرامل ، وللأيتام ، ولمن لا أبناء لهم ، وللمرضى بحيث يهتمون بهم . وكان الناس يكرهون تبذير النعم ، ولكن بدون أن يستحوذوا عليها لأنفسهم . وكانوا يحبون العمل بكل طاقتهم ، ولكن بدون أن يكون فى ذلك البحث عن مغنم خاص . ولذلك لم تستطع المطامح الفردية أن تطغى ، ولم يكن من الميسور ظهور اللصوص وقطاع الطرق ، وظلت الأبواب الخارجية للمنازل مفتوحة . كما هو الحال فى العصر الذى يطلق عليه عصر « المعية العظمى » . أى أن يكون الناس معاً وسواسية فى السراء والضراء .

ومن الصين ، نجد « منشيوس » فى الفصل الأول من الكتاب الثالث ، قد ركز على المثال الأعلى لمجتمع الأخوة ، حيث تتقدم المصلحة العامة المتبادلة على المصلحة الذاتية . ووصف أيضاً ، حالة من اليوتوبية الزراعية البدائية ، حيث قال « إن الذين يزرعون خانة واحدة ــ أى الخانة التاسعة من الخانات التى يقسم إليها أى حقل ــ يجب أن يكونوا دائماً معاً فى أى مكان يذهبون إليه ويتقاسمون فيما بينهم مهام الدفاع والحراسة ، وفى حالة المرض يقدمون لبعضهم البعض العون المتبادل ، وعلى هذا النحو فإن جميع

السكان يتبادلون المحبة ويعيشون في وفاق وتفاهم ، وهذه الأسطورة اليوتوبية عن الشيوعية الزراعية ظلت قائمة حتى يومنا هذا .

وكانت « التاوية » أحد المذاهب الدينية التى انتشرت فى الصين فيما بين القرن الخامس والرابع قبل الميلاد تعبر بصدق عن اليوتوبيا الاجتماعية ، فقد كانت تسعى إلى عصر ذهبى « يقوم على التعاون وليس على الاستحواذ » كما أن التاويين أيضاً يحكمون بإدانة التفرقة الطبيعية ، ويحبذون المساعدة المتبادلة . كما أنهم أعداء لسلطة الدولة ، ولفكرة المنفعة الخاصة . وكان « برتراند راسل » الفيلسوف البريطانى قد وصف وجهة نظر التاويين فى المجتمع المثالى عندما زار الصين سنة ١٩٣٠ بأنه مجتمع يقوم على إنتاج بدون تملك ، وعمل بدون محاولة لفرض الذات ، ونمو بدون سلطة(١) .

وأشاد الفيلسوف التاوى يانج شو Yung Chou بالقوة الجسمانية للفلاح الذى يحرث الأرض ، وحبه للعمل . وينحصر اهتمامه الرئيسى « فيما يضمن الحياة الهادئة للمزارع ويجعله يحس بالمتعة » وكان لهذا الفيلسوف رأى ذو نتيجة غير متوقعة عن « الخير » الذى يتحول إلى ضده عن طريق المجد والربح : فتقديم الخيرات وتوزيع المنح يجلب « المجد » وهذا الأخير يؤدى إلى « الكسب » وعن طريق ماتحققه من الاحترام والتطلع إلى الكسب يصحبه انتهاك لحقوق الأشخاص الآخرين : ويؤدى إلى « النزاع » ومن ثم فان « الخير » يتحول إلى « شر » .

وكان هناك اتجاه آخر لليوتوبيا الاجتماعية حملت لواءه « مدرسة الزراع » فى الصين القديمة وأعضاء هذه المدرسة من المزارعين أمنيتهم تتمثل فى تحقيق مجتمع يعمل فيه جميع الناس فى الحقول ، سواء أكانوا من الرعية أم من طبقة الحكام ، ولذلك فقد هاجموا آراء « كونفوشيوس » التى

---

(١) Russel, B. Probleme of China London, 1921, p. 194.

أعرب فيها عن ضرورة العمل على توجيه الدولة بواسطة الحكماء ، وإعفائهم من أعباء العمل اليدوى . ذلك أن المزارعين يصفون المجتمع المثالى بأن حكامه يزرعون الأرض مع عامة الناس ، ويعدون وجباتهم بأنفسهم صباحا ومساء ، ويقومون فى الوقت نفسه بواجباتهم فى توجيه شئون الدولة».

وهكذا نرى أن هناك مدرستين يوتوبيتين فى الصين القديمة تعبران عن الاحتجاج الصامت ضد النظم القائمة ، والأول يمثله المثقفون ذوو النزعة الإصلاحية اليوتوبية ، والثانى هو احتجاج الحركات الريفية المطالبة بالمساواة. وإلى هاتين المدرستين ترجع بذور الأفكار الاشتراكية والفوضوية فى أوروبا . ومن أوربا عادت الاشتراكية إلى الصين والروسيا حيث المناخ المناسب لتطبيق مثل هذه الأفكار .

وظل مفكرو الصين يعملون على تطبيق المثل اليوتوبية فى عالم الواقع ، فإذا لم يفلحوا لجأوا إلى الأسلوب اليوتوبى ، وعلى سبيل المثال نجد المفكر الصينى « لى جو - شن » ١٧٦٣-١٨٣٠ فى روايته « مرآة الأزهار » التى تدور أحداثها فى القرن السابع الميلادى ، تقوم على وصف مغامرات مائة امرأة من الموهوبات فى ممالك خيالية Imaginary states وينتهز المؤلف فرصة وصف هذه الممالك ليقوم بنقد لاذع للصين فى عهد أسرة « مندشو » ففى هذه الممالك الخيالية أعطى للنساء حق التقدم للامتحانات العامة ، وأن يدرسن ويتزوجن بحرية ، ولا يخضعن لعبودية الأقدام الملفوفة بالقيود(١) ، ولا لعبودية التسرى ، وهنا نرى هذا المفكر لجأ إلى الخيال ليرسم صورة المجتمع الذى ينشده . ولعل ذلك يرجع إلى أن الواقع يومئذ فى الصين لم يكن يسمح لهذا المفكر بالتعبير عن رأيه بحرية . ذلك أن الأسر الحاكمة فى الصين كانت تقمع ثورات الفلاحين من أجل المساواة بقسوة بالغة : تلك الثورات التى كانت إحداها سببا فى قيام الحركة الشيوعية الصينية فى

---

(١) من العادات القديمة فى الصين ، وضع أقدام الفتيات الصغيرات فى قيود حديدية لتجميد نموها ، بحيث تصبح صغيرة حيث كانت الأقدام الصغيرة من علامات الجمال .

القرن التاسع عشر . وكان تبرير الفلاحين الثائرين لرأيهم فى المساواة المطلقة بين الناس قولهم « عندما كان آدم يحرث الأرض ، وحواء تنسج الغزل ، أين كان السيد إذاً؟» حتى أن هذا التبرير تحول إلى نشيد صينى لدعاة الاشتراكية من خلال الأفكار اليوتوبية .

هذا والصورة المثلى للمجتمع الصينى الكلاسيكى الذى صورته الأفكار اليوتوبية هو المجتمع الذى تكون الطائفة الأولى فيه هى طائفة المفكرين « شيه » shih الذين يمسكون بزمام المعرفة والسلطة فى آن واحد ،ويأتى بعدهم الفلاحون « نونج » Nung الذين يؤلف عملهم قاعدة المجتمع بأكمله ، ويأتى بعدهم الصناع « كونج » Kong ، وفى أسفل السلم الاجتماعى نجد التجار الخبثاء « شانج » Shang وفى هذا يقول « نيدهام » عن الصين الشيوعية ، أنها « ليست إلا التحقيق النهائى لمجموعة طويلة من التقاليد الجماعية التى ترجع أصولها إلى الصين القديمة »(١) . وهاهى الصين فى أيامنا هذه بعد تطبيع علاقاتها مع الولايات المتحدة الأمريكية فى أول يناير ١٩٧٩ تنشد المعرفة الرأسماليه تحت دعوى الحاجة إلى التكنولوجيا فهى تتراجع بعد حين عن الفلسفة الماركسية ؟

اليوتوبيا والبوذية :

وكانت الأفكار اليوتوبية منتشرة فى كل دول شرق وجنوب آسيا ، على النحو السالف الذكر .ومما يؤكد ذلك أن « بوذا »قد شرح فى أحاديثه ، أنه ليست فى جباية الأموال ، ولا فى اللجوء إلى العنف تكمن الوسائل الكفيلة بالقضاء على السطو ، وعلى الاضطرابات فى المجتمع . بل « إن الفقر وعدم وجود العمل ، هما الأساس لجميع أنواع الشرور الاجتماعية » فيجب تقديم التقاوى للزراع ، ورءوس الأموال للتجار ، والمرتب المناسب للموظفين . « وفى هذا الجو من النشاط الخلاق الذى يفيض بالرضى ،

---

(١) Needham, T. : Science and Civilisation in China 1956. the preface.

يستطيع المواطنون أن يربوا أولادهم فى إطار من الرفاهية والسعادة ، وأن يجعلوا منهم رجالا متحررين من الحاجة ومن الخوف .

ومن هذا يتضح أن الأصالة فى هذه النظرة البوذية لمجتمع العدل والرخاء، هى اعتبار وجود هذا المجتمع شرطا مسبقا لتحقيق التقدم الأخلاقى والروحى؛ أو الدخول فى حالة « النيرفانا » ، أى حالة « المجتمع بلا طبقات » ، وقد شرح « أونو » NU . U رئيس وزراء بورما ، ومن نجوم مؤتمر باندونج سنة ١٩٥٤ فى مقدمة القانون الذى استصدره من أجل تأميم الأراضى أن الملكية ليس لها إلا قيمة نسبية ، وأنها عقبة فى سبيل السعى وراء الكمال الأخلاقى .

وكان ميترايا Maitraya أو مسيح البوذية ، كما يطلق عليه ، يرى أن مجتمع « النيرفانا » الذى تنشده البوذية هو المجتمع المثالى العالمى الذى سوف لا يتكلم إلا لغة واحدة . ويصبح العالم فيه صورة مطابقة لجزيرة اليوتوبيا Utopia Island أو « أو تاراكورو » Uttarakaru « التى يتساوى سكانها فى كل شىء » ويومئذ سيكون من الميسور تخطى الانقسامات التى فصلت بين أبناء البشرية من خلال الطموح نحو تحقيق الملكية الخاصة ، إذ أن الحنطة ستنمو للجميع بدون عمل لمصلحة الإنسانية الموحدة تحت السلطة المثالية . وسوف تشبع جميع الحاجات المادية للناس بواسطة « أشجار الأمنيات » التى تتدلى من أغصانها الملابس والمجوهرات لكل سكان الجزيرة. إذ تمد الشجرة أغصانها وفروعها عندما يكون الشعب فى حاجة لأى شىء وبهذا لا يكون لأى فرد حاجة إلى العمل .

اليوتوبيا والإسلام :

ألح كثير من المفكرين فى أقوالهم على أن سيدنا محمدا (صلى الله عليه وسلم) كان يقف ضد الأغنياء وضد تراكم الثروات ، وأن الإسلام حركة

اجتماعية في جوهرها لاتبغى بالأساليب الدينية سوى تأكيد الضغط الأخلاقي على الأغنياء عن طريق **الإيمان بالحساب في الآخرة(١)**.

وقد كانت هذه الأفكار ، على هذه الصورة الفجة ، موضع نقدالعلماء المتخصصين ، فالإسلام منذ ظهوره يعتبر ظاهرة على درجة كبيرة من التركيب ، وإن كان هذا لايمنع أن ينطوى حقيقة على مظهر يتسم بالمساواة ، ترمز إليه مثلا شخصية « **أبو ذر الغفارى** » المتوفى سنة ٦٥٢ ميلادية وأحد الصحابة الأبرار ، رضوان الله عليهم ، فقد اعتبره البعض « **اشتراكيا قبل ظهور الاشتراكية(٢)** » لاتخاذه موقف الزهد تجاه الثروة ، ولعداثه للمنتفعين ممن أحاطوا بالخليفة الأموى معاوية . والذى تعزى إليه أقوال مأثورة ينادى فيها مثلا ، بأن كل إنسان يجب أن ينفق فى سبيل الله ، أو فى وجوه الخير كل مايزيد من دخله على حاجاته الضرورية . ومن أقواله أيضاً أن « **أحد الثلاثة الذين يحبهم الله** » هو من يتصدق فى الخفاء على سائل ضل السبيل ، وأن « أحد الذين يبغضهم الله » هو الثرى الجائر .. إلخ .

هذا وقد حاول بعض المثقفين الماركسيين من العرب ، اعتبار « **أبو ذر الغفارى** » رائدهم فى الاشتراكية ، غير أن علماء الأزهر الشريف سنة ١٩٤٨ رفضوا الفكرة من أساسها ، وأكدوا أن أبا ذر الغفارى كان أباً للصوفية فحسب وأن الصوفية هى نظام من نظم الزهد فى الإسلام .

بيد أنه إذا كانت هناك بعض الأفكار اليوتوبية مثل فكرة « **المهدى المنتظر** » أو « **محرر البشرية** » أو بالأحرى الباعث من جديد لنظام العدالة ، الذى سيحقق بقدومه الروح الحقيقية للإسلام ، ويطرد الزعماء الفاسدين الذين أثروا على حساب الشعب ، بمعنى أنه سيحقق بظهوره عالم العدالة

---

(١) Robinson, M. La vie de Mobamet et la problem sociologique des originals de L'Islam Diogéne, No. 20, Octobre, 1957

(٢) Gardet L. La cité Musulmane, paris. 1953.

والمساواة ؛ ويضمن لجميع المسلمين رغدا من العيش لم يعرفوه من قبل . وستعطى الأرض « فى عصره » جميع ثمارها ، وتهطل السماء بالأمطار مدراراً . أما النقود فى ذلك اليوم الموعود فستكون بحيث يدوسها الناس بالأقدام ، ولايلتفتون إلى عدها » وقد استمرت هذه الأفكار الإصلاحية المهدوية طوال التاريخ الإسلامى منذ طائفة الإسماعيلية فى سوريا حتى الحركات الحديثة فى السودان وبرقة . وانطبعت بها حركات الدراويش مثل « البكتاشية » متخذة شكل تمجيد الفقر « سيدوس الناس النقود بالأقدام ولا يهتمون بعدها » ... فإن هذه النزعات اليوتوبية لم تكن مبدأ إسلاميا ، وإنما كانت اتجاهات يوتوبية فردية وجماعية ظهرت « فى داخل » المجتمع الإسلامى .

اليوتوبيا والمسيحية :

سبق أن أشرنا إلى أن الآباء الأول دعوا إلى الحرية والمساواة واختفاء الثروات ، ونادوا بوجوب التنازل عنها ، ودعوا الأغنياء إلى توزيع الفائض من كفايتهم على الفقراء والمعوزين . غير أن هذه الأفكار كانت أيضاً نزعات فردية وجماعية داخل المجتمع المسيحى . على أنه من جانب آخر كانت حركة الإصلاح الدينى من أجل الكنيسة وأموالها وأملاكها وأوقافها هى المناخ الملائم الذى نبعت فيه الأفكار الاشتراكية الحديثة فى أوروبا ، حيث عاد الجدل الفلسفى والدينى حول « ظاهرة الملكية » مع إعتبارها أساس الفوضى والاضطرابات التى حفلت بها المجتمعات الأوروبية .

اليوتوبيا فى أوروبا :

أدت حركة الإصلاح الدينى فى أوروبا إلى جذب أنظار المفكرين نحو الإصلاح الاجتماعى ؛ غير أن هؤلاء المفكرين لم يتمكنوا من الإعلان عن آرائهم خشية مصادرة بحوثهم أو وقوعهم تحت طائلة العقاب ، فاستعاروا لبحوثهم شخصيات خرافية فى مجتمعات خرافية ، تعبر عما يجيش بخواطرهم من اتجاهات وميول .

ومن أهم المفكرين الذين عبروا عن الأفكار اليوتوبية فى أوربا نجد :

– **توماس مور** Thomas more **فى إنجلترا** . وكان من مستشارى الملك . وكان من أوائل الذين عارضوا أفكار أفلاطون ، ومع ذلك نسجوا على منوالها . وكان « مور » كاثوليكيا متعصبا لمذهبه . ولكن ذلك لم يمنعه من أن يصور للناس مجتمعا لايدين بالمسيحية . ومع ذلك انتشرت بين أفراده مبادىء الحكمة وتأصلت فيهم أسس الفضيلة .

والواقع أن « مور » كان متمسكا من الناحية العملية بتعاليم المسيحية ، بيد أنه خرج فيما كتبه ـ عن عمد وتصميم ـ على تلك التعاليم . وقال مطمئنا بوجوب بناء مجتمع على أساس التسامح الدينى المطلق(١) .

وقد ألف « مور » كتابه « اليوتوبيا الجديدة » باللغة اللاتينية سنة ١٥١٥ وطبع خارج إنجلترا سنة ١٥١٦ ولم تظهر له ترجمة إنجليزية إلا سنة ١٥٥١ بعد أن أصبحت ترجماته الألمانية والإيطالية والفرنسية فى متناول الأيدى .

وكتابه هذا ينطوى على آراء كان من الخطر البالغ عليه أن يبرزها سافرة فى ظلال حكم هنرى الثامن ، ومن ثم وجد من حسن السياسة وبالغ التحفظ أن يعمد إلى سترها بقناع من الرواية والخيال . وككل كتاب اليوتوبيات انتقل « مور » بالقارىء إلى جزيرة فى بحر سحرى أو إلى كوكب آخر ، وراح يطل على المجتمع ويرثى لأيامه المظلمة . وفى كل اليوتوبيات يؤكد لنا هؤلاء الكتاب أنه لم يكن يوما على الأرض من الناس من شملتهم السعادة جميعاً ، وعاشوا فى نعيم مقيم كسكان تلك المدن الفاضلة . غير أننا لم نسمع أو نرى – حتى الآن – يوتوبيا وضعها مؤلفها على وجه يحبب إلى إنسان عاقل أن يعيش فيها إذا قيض له أن يدخلها ويخرج منها .. ذلك أن حياة

---

(١) More, Th. : Utopia. Translated by Ralph Robinson. The Introduction, by H. G. Welts

المدن الفاضلة — كما صوروها — ستكون مملة ، ولاسيما أنه لن يكون هناك أحد من السكان يخالف أحداً أو يختلف معه فى الرأى ، وليس حادث يقع أو حدث يتم « **فالحياة لون وحرارة ونور ، وجهاد متواصل لتوفير هذه الطيبات دائما** » ويبلغ الإنسان فى يوتوبيا درجة الكمال ، وبالتالى لاتوجد أهداف تستدعى السعى من أجلها ... وبذلك تصبح الحياة فى يوتوبيا راكدة مضجرة .

ومع ذلك فقد خلدت اليوتوبيات . لا لأنها أظهرت جميع سكانها بمظهر الحكماء ، وإنما خلدت لأنها — زيادة على كل ذلك — أظهرت شرور الحياة الاجتماعية وظلم الحكام من جهة ، ولأنها كانت من الأسباب التى نبهت الأفكار وهيأت النفوس للبحث فى مساوىء حكم البلاد فيما بعد من جهة أخرى .

ونبهت أيضاً إلى الفساد المصاحب لحياة الأمراء والنبلاء ، حيث يروى « مور » على لسان الرحالة « هيثلودى » لكل من « مور وجايلز » فيقول « **تجدون بينكم عدداً كبيرا من الأشراف هم أكسل من ملكات النحل ، يعيشون عالة على الآخرين ، عالة على جهود من يعملون فى أقطاعياتهم ومصانعهم من الفلاحين والعمال ، وتجدون هولاء السادة ، يأخذهم الغضب ويرتكبون جميع الموبقات فى سبيل الحصول على إيراداتهم .. ولايعيشون وحدهم متعطلين كسالى** ، بل يجرون وراءهم ذيولا طويلة من الخدم الذين لايتقن أحدهم حرفة أو صنعة يتعيش منها ، وعندما يموت سيد هؤلاء الناس أو يصاب بمرض ما ، فإنهم يطردون خارج قصور هؤلاء الأشراف.. وبالتالى فإنهم عندما يجوعون ، فلا مندوحة من السرقة ليجدوا القوت ، ولاينتظر منهم أن يفعلوا شيئا غير ذلك »(١) ؟

وترتيبا على ذلك فإن المدن غير اليوتوبية نتيجة لسوء الحكم وجشع الأمراء يشيع فيها — كما كان فى إنجلترا يومئذ :

---

(١) المرجع السابق ص ٣٥ — ٣٦

– إهمال الشئون الحيوية للرعايا .

– أساليب التشرد والإجرام .

– انتشار أعمال السلب والنهب وشنق الناس دون ما تمييز .

– مخالفة تعاليم الدين .

على حين أن مدينة يوتوبيا وهى جزيرة شيوعية :

– لم يعد فيها مكان للملكية الفردية .

– السلوك الخلقى بها يتفق مع سلوك أتباع بنتام المثقفين الذين يعتقدون « باللذة » مع تحفظ واحد فقط : **ذلك أنه يجب ألا تحجب اللذة القليلة لذة أكبر منها** ، وأنه يجب على الإنسان ألا يتمتع بلذة يعقبها أذى وضرر كبير .

– لا يوجد محامون وظيفتهم إخفاء الحقائق وإفساد القانون(١) .

– يميل أهلها إلى الراحة وإلى كل ما هو مجانى .

– يمارس كل فرد من السكان صناعتين : الزراعة وتعلمها واجب على كل رجل وامرأة فى الجزيرة ، وصناعة أخرى كنسيج الصوف أو الكتان أو أعمال البناء والحدادة والنجارة وما إلى ذلك .

– أما لباسهم فهو من شكل ونوع متماثل يرتديه جميع سكان الجزيرة ولا اختلاف فيه إلا ما يميز الرجل عن المرأة ويميز المتزوج عن الأعزب ...

– كل مواد المسرة وحاجات الحياة يحصل عليها الناس فى الجزيرة مجانا بلا ثمن أو مقايضة أو رهن ، ذلك لأنه لا حاجة تحتم حبس أى شىء عن الناس ، فكل الحاجات متوافرة بكثرة . ولا يخشى أن ينضب معينها .

---

(١) ألغى العقيد معمر القذافى قائد الجماهيرية الليبية ... ألغى المحاماة الخاصة ، بحيث لا يسمح بافتتاح مكاتب للمحامين ، وإنما يعمل المحامون فى الدولة ولحسابها على اعتبار أن الدولة هى الشعب والشعب هو الدولة .

– لايتهافت سكان يوتوبيا على تكديس الأشياء أو حيازتها من أجل المستقبل واللجوء إلى جمعها عن طريق السلب والنهب ، لمجرد التباهي بتكدس هذه الأشياء لديهم .. وإنما جزر اليوتوبيا خالية من هذه الشرور .

ومما يؤخذ على اليوتوبيا ، أن اليوتوبيين :

(ا) لايدخلون الحرب انتصارا لمبادىء قويمة أو إحقاقا لحقوق ثابتة صحيحة . فهم يعتبرون أن أعدل أسباب الحرب أن تمنع أمة أمة أخرى من إحراز جزء من الأرض لاتفلحها ولاتستفيد منها ، وإنما تتركها خرابا يبابا ، لابد لكل إنسان حسب منطوق القانون الطبيعي من حق فى جزء من الأرض الخراب يصلحها ويستغلها لإعالته وإغاثته(١) . وهم يدخلون الحرب لأسباب ثلاثة .

– من أجل حماية وطنهم من العدوان الأجنبي .

– أو لمساعدة أصدقائهم وحلفائهم فى إخراج العدو الأجنبي من أوطانهم.

– أو لإنقاذ شعب مضطهد ومظلوم يعانى من الظلم والاستعباد .

غير أنهم يستخدمون المرتزقة فى الحرب ، ويعملون على تغرير الأعداء وخداعهم ، وتشجيع أفراد الأعداء على خيانة أوطانهم .

(ب) إقرارهم لمبدأ الرق لأن نعيم يوتوبيا يستوجب وجود طبقة من الرقيق وظيفتها القيام بالأشغال الشاقة والكريهة . وتتكون تلك الطبقة من مجرمى اليوتوبيين أنفسهم المحكوم عليهم ، ومجرمى الشعوب الأخرى الذين يجلبهم التجار إما مقابل ثمن معين أو بدون مقابل . ويضاف إلى هذين الصنفين فقراء الشعوب الأخرى الذين يفدون إلى يوتوبيا مفضلين عيش الاستعباد فيها على الحرية فى بلاد أخرى .

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ١٠٨

وخلاصة القول أن « مور » هو الأب الروحى للماركسيين ؛ وإن كانت شيوعيته فى وسائل الإنتاج وليست فى النساء والأولاد كما هى عند أفلاطون.

وفى بريطانيا نجد أيضاً « كامبانيلا » Campanelle فى كتابه « مدينة الشمس »(١) la cité du solie وفيه تخيل مدينة فاضلة اكتشفها ملاح من أهل « جنوة » يعيش فيها الناس معيشة هادئة جميلة ويحكمها ملك عادل يختاره الشعب ، ويسمى « الشمس » ويعاونه ثلاثة من الوزراء هم :

١ — وزير القوة La Force ويتولى الشئون السياسية والحربية .

٢ — وزير الحب L'amoure ويتولى الشئون الاجتماعية .

٣ — وزير الحكمة La sagesse ويتولى الشئون التعليمية والفنية .

وذلك بجوار جمعيتين تشريعيتين إحداهما تتألف من رجال الدين ولها سلطة التشريع . والأخرى تتألف من جمهور الشعب ، ولها حق الفصل فى أمور الحرب والسلم ، وإقرار القوانين ؛ وهو هنا يختلف عن أفلاطون الذى وضع الحكم فى أيدى الفلاسفة . ذلك أن « كامبانيلا » يريد بذلك تنظيم المجتمع وفقاً لأصول العلم والفلسفة . كما يختلف أيضاً فى مدينته عن مدينة أفلاطون . حيث أباح الشيوعية الجنسية للجميع طبقاً للاعتبارات الفسيولوجية حتى تحصل الدولة على مواطنين أصحاء . وللدولة حق الإشراف على « ظاهرة التناسل » لتوفره بقدر حاجتها فى ذلك المجتمع الذى لا ملكية فردية فيه ، ولا نسبة لأحد فيه إلى عائلة أو أسرة... إلخ . ذلك أن الإشراف على الرعية منوط بمصلحة الدولة ، ولا يستهدف منفعة الأفراد فقط ، وأنه يجب علينا أن نطيع الشرائع الطبيعية وهى تنكر أن للمرء الحق الطبيعى فى أن يعترف بفروعه ويعلمهم ؛ وأن يستخدم زوجته وأولاده ، كما لو كانوا خالصين له من دون الناس . لأن الشرائع تقول إن الأولاد ينجبون لحفظ النوع وليس للذة الفردية ، كما أوضح ذلك الرأى القديس توماس(٢) .

---

(١) Campanella, The city of the sun.

(٢) Ibid., P. 235.

وطالب أيضاً بأن يكون لكل مواطن عمل ، على اعتبار أن العمل فضيلة إنسانية . كما أنه ألغى الرق والاستعباد ، ومجد كل أنواع العمل . وتحديد ساعات العمل اليومى بأربع ساعات فقط ، وعلى أن تقضى بقية ساعات اليوم فى التعليم المنهجى(١) **مع ضرورة توزيع الإنتاج لكل حسب مساهمته فى العمل الاجتماعى** . ومتى كان العمل مفروضاً على كل مواطن والإنتاج موزعا بحيث يكفل إسعاد كل مواطن ، انتفت من المجتمع غرائز الأنانية وحب الأثرة ، وقوى التضامن المادى والروحى بين أعضائه . فالإنسان إذا ما كان على يقين من توافر رزقه ، انصرف بكليته إلى طلب العلم والمعرفة ؛ ومن ثم إلى التفلسف . لكى يساهم بجهده فى تسيير مجتمعه .

وتخيل « **فرانسيس بيكون** » .Beacon, F فى كتابه **إتلانتس الجديد** The New Atlantis **جزيرة مثالية تنتج مايشبع حاجة أفرادها وتستهلك كل إنتاجها** ، ومن ثم لاتحتاج إلى التجارة أو التنافس مع غيرها . وبالتالى تختفى الشرور والآثام . وأن هذه الجزيرة تخضع لحكومة من العلماء المتخصصين فى الفن والهندسة والطب والكيمياء والنبات وعلم الاجتماع والاقتصاد والفلسفة ، على أن يجتمع هؤلاء فى برلمان يتشاورون فيما بينهم لاختيار أفضل الوسائل التى ينبغى اتخاذها من أجل تحقيق سعادة الأفراد .

وهناك أيضاً مدينتان فاضلتان تحدث عنهما « **فينيلون** » الأولى اسمها « **لابيتيك** » La Bétique والثانية اسمها « **سالنت** » Salente

والمدينة الأولى « لابيتيك » حبتها الطبيعة بموقع عظيم ومناخ ليس له مثيل على اليابسة أو فى البحر ، وسماؤها صافية جميلة ، وشتاؤها دافىء ، وصيفها منعش وهواؤها عليل ، وفصولها طول السنة تقوم على ازدواج الخريف بالربيع . وأرضها تنتج محصولين اثنين كل سنة . وجوانب الطرقات مزروعة بالأشجار ، وقمم وسفوح الجبال تغطى دائماً بالأنعام . ومن البديهى أن سكان مثل تلك المدينة ينعمون بالسعادة من قمة الرأس إلى

---

(١) Ibid., P. 236

خمص القدم ، ويقنعون بالحياة البسيطة ، ويدفعهم المناخ المعتدل إلى عدم بناء منازل للاقامة فيها . حيث يميلون إلى قضاء أيامهم ولياليهم فى العراء أو فى الخيام . ولا يخيطون ثيابا أو يلبسونها لعدم الحاجة إليها ، ولا يقتسمون الأرض فهى مشاع بينهم ، ويبدو أن « فينيلون » تخيل جنات عدن التى وعد الله بها عباده المتقين وهو يصف لنا مدينة « لابيتيك » .

أما المدينة الثانية وهى « سالنت » فقد حدد بعض الإرشادات التى تؤدى بها إلى السعادة ولاسيما جلب الأفراد من الدول المجاورة لزراعة الأرض .

ثم قدم « فينيلون » إلى ملك فرنسا ، خصائص المدينة « يوتوبيا » التى يتصورها ، وأضاف إلى ذلك :

– أن الترف ضار مضر .

– أن البساطة فى الحياة أمر مرغوب فيه .

– أن الزراعة الناجحة هى من مقومات الدولة القوية .

– أن غاية سياسة الدولة يجب أن تهدف إلى إيجاد عدد عظيم من السكان يعيشون فى المزارع لا فى المدن(١) .

ويلاحظ أن اليوتوبيين الأوروبيين كانوا تلاميذ مخلصين لأفلاطون وأرسطو والفارابى . . . حيث كانت كل أفكارهم عن مدن خيالية مستحيلة التحقيق ، وإن كانت هدفاً مرجواً لأفراد المجتمعات التى عاشوا فيها .

تلك هى أهم الأفكار اليوتوبية . وهى نوع من الفكر الاجتماعى المثالى النقدى(٢) ، الذى يلهب وجدان الأفراد نحو الإصلاح الاجتماعى .

---

(١) Fénelon, A. : Les Aventure de Télémaque

(٢) Social criticim and exemplification thought

ويلاحظ أن من أهم النتائج التى حققتها تلك الأفكار الخيالية ، ظهور المجتمعات الاشتراكية التى هى مرحلة سابقة على مرحلة المجتمعات الشيوعية التى نادى بها الكونفوشيوسيون والبوذيون الأوائل فى جنوب شرق آسيا قبل الميلاد ، وظل أحفادهم ينادون بها حتى استطاعوا تجسيدها فى القرن العشرين بعد الميلاد فى دولة الصين الشعبية .

وها نحن أولاء نرى عدم اقتناع الاشتراكيين فى الاتحاد السوفيتى أو فى الصين بالنتائج التى تحققت من وراء الإيمان بالاشتراكية . . . ومن ثم نهم يخطبون ود الولايات المتحدة الأمريكية لتأخذ بأيديهم إلى التقدم . وعما قريب سنجد الجميع يمدون أيديهم إلى الفكر الإسلامى لانتشالهم من وهدة الجاهلية التى يعيشون فيها .

الفصل الثامن

الفلسفات التى مهدت لظهور علم الاجتماع فى أوروبا

كان كونفوشيوس (٥٥١ – ٤٤٩ ق . م) هو أول من وضع صيغة للتعاقد الاجتماعي . حيث قال إن الحاكم مفوض من الله على الأرض وفق عقد يحدد نصوص هذا التفويض ، والطاعة واجبة للحاكم طالما احترم نصوص هذا العقد ، وإلا فالأفراد لهم كل الحق فى الثورة ضده اذا حاد عن هذه النصوص . وكان السوفسطائيون فى عهد أفلاطون قد بنوا الدولة على أساس تعاقدى . وظلت هذه الفكرة متداولة إلى أن حدد ابن خلدون – كما سبق القول – معالم علم الاجتماع ومناهجه وظواهره بصورة لم يسبقه إليها أحد . بيد أن دراساته وبحوثه ظلت فى طى النسيان حتى منتصف القرن التاسع عشر . . وفى نفس تلك الفترة التى تلت دراسات ابن خلدون أصيبت الدراسات الاجتماعية بالعقم والانكماش . وفى هذه الفترة أيضاً كان الفلاسفة يدلون بآرائهم فى النواحى الاجتماعية التى يشاهدونها فى مجتمعاتهم . ومن هذه الآراء بدأت ملامح علم الاجتماع تبدو فى الأفق فى دراسات سان سيمون وأوجست كونت . ومن بعدهما فى دراسات دوركايم . وكانت دراسات فلاسفة التعاقد هى التى أتاحت الفرصة لمولد علم الاجتماع للمرة الثانية فى أوروبا . ومن هنا تبدو أهمية الوقوف على تلك الدراسات الاجتماعية التى حفلت بها الدراسات الفلسفية التعاقدية . والقانونية التاريخية ، الاقتصادية ، والاحصائية والاشتراكية العلمية ، وكانت نظرية التعاقد التى سادت فى تلك الفترة تعتبر أتم صورة قانونية وفلسفية يستطيع عن طريقها الفيلسوف أو السياسى أن يهدم النظرية التقليدية التى سادت منذ العصور القديمة من أن الملك

فوق القانون أو أنه متحلل من كل قانون . هذا وسوف نتناول هذه الدراسات بالتفصيل على النحو التالى .

أولا : فلسفة التعاقد الاجتماعى وعلم الاجتماع :

حفل القرن السادس عشر . أو قرن التنوير أو واسطة عقد عصر النهضة بكثير من الإصلاحات الدينية والسياسية . . حيث انحسرت الدول المترامية الأطراف أمام المطالبة بالقوميات المختلفة فكانت بعض القوميات تبقى للكنيسة سلطاتها ، وبعضها تمنح تلك السلطات للملوك . ومن هنا بدأ الصراع الفكرى حول الملك والكنيسة . وترتيباً على ذلك نجد مفكراً يتعصب للنظام الملكى ويعتبر الملك ظل الله فى الأرض ، والبعض الآخر يتعصب للطبيعة ، وبالتالى للكنيسة ، وإن كان لا يعلن ذلك صراحة . وفى هذا القرن نبتت بذور « **التعاقد الاجتماعى** » وسوف نتناول تلك الفلسفة التعاقدية من خلال ثلاثة مفكرين هم :

١ – هوبز Hobbes (١٥٧٧ – ١٦٧٩) .

من أنصار النظام الملكى ، بل والملك المستبد الطاغية . ومن المؤمنين بالمذهب الفردى ، فصالح الفرد هو المعيار لكل شيء على اعتبار أن جميع العواطف الأخلاقية السامية – من وجهة نظره – عبارة عن أعمال موجهة إلى الذات وللذات بدون أن يكون فى ذهن الإنسان أى إدراك أو تصور لمنفعة أو لفائدة تعود على الغير . ومن ثم فان الأخلاق فى فلسفته تنتهى إلى إنسانية مطلقة .

وعن النظام الملكى قال « هوبز » أن الملك يحكم وفق عقد لا رجعة فيه ، حيث تنازل الأفراد بمقتضاه للملك عن كل حق لهم على اعتبار أن الإنسان عاش فى البداية فى حالة الطبيعة « **حربا لكل إنسان ضد كل إنسان** » **وما دام الإنسان فى حالة حرب مستمرة مع أخيه** ، فإن هوبز يرى أن أساس التعامل الاجتماعى بين هذا الفرد والآخر هو الخوف المشترك بين الأفراد

على مصالحهم الذاتية ، على اعتبار أن **الأنانية الفردية هى الوازع الذى يدفع الإنسان إلى تحصيل أكبر قدر من الماديات**. وتلك حالة يخشى منها على بقاء المجتمع ودوام استقراره ، ذلك أن هذا وذاك لن يعمل من أجل المجتمع وإنما من أجل نفسه. وبذلك تصبح الأنانية هى السمة السائدة فى المجتمع ، كما كانت المجتمعات فى العصور الأولى للإنسانية .

ولكى يضع الإنسان حداً لتلك الأنانية من أجل الوصول إلى حالة يسودها السلام بين الناس وجد أن من الضرورى أن يتنازل كل فرد عن قسط من حريته على شرط أن يفعل الآخرون بالمثل ، ومن هنا نشأ بين الناس عقد مبدئى قائم على خوف الناس بعضهم من بعض . وعلى أساس أن هذا العقد سيحقق لهم ميزات تفوق ما يتمتعون به فى الحالة السابقة على التعاقد . فالخوف إذن هو أساس التعاقد ، والخضوع للعقد مرده خوف الناس بعضهم من بعض . والخوف المشترك ، هو أيضاً أساس القيام بالواجبات والالتزامات وإزاحة الحقوق إلى أصحابها. ولم يكتف بذلك العقد ، وإنما أضاف إليه عقداً آخر يضمن الاستقرار للناس ، **وبمقتضى هذا العقد الثانى تنازل الأفراد لأحدهم لكى يمثلهم أو ينوب عنهم فى تطبيق بنود العقد الأول** . وبمقتضى هذا التعاقد ، يصبح هذا الشخص فى حالته الطبيعية من قوة أو سلطة ، وعلى ذلك يصير هذا الشخص بمثابة الحاكم على هؤلاء الذين تنازلوا طواعية ولمصلحتهم عن كل حق لهم ، ويرى هوبز أن هذا الحاكم وهو ما اصطلح الناس على تسميته بالملك ، ليس طرفا فى العقد . وما دامت وظيفته هى تحقيق التوازن بين الميول الذاتية والميول الغيرية ، فان هذا الملك يفعل ما يراه محققاً لذلك ، وما يفعله هو العدل حتى ولو كان للناس رأى آخر فى أفعاله ، فهو الحاكم المطلق . وليس للأفراد أن يستردوا ما عهدوا به إليه ، وأى محاولة لاسترداد السلطة الممنوحة للملك يعتبر القائم بها متمرداً ، وعلى الجماعة — وليس على الملك — أن تبتره من عضويتها . ويبدو أن الانحياز المطلق للملكية ، قد جعل هوبز

يعتقد أن الثائر على الملك الطاغية هو الذى سيسلب هذا الملك حتماً أساسياً له . بينما لم ير هوبز أن الملك الطاغية هو الذى يسلب حقوق الشعوب . وأن كل ثائر وطنى يحاول استرداد تلك الحقوق يعتبر بطلا .

نخلص من هذا إلى أن هوبز يرى أن الدولة « تكوين صناعى بمقتضى تعاقد إرادى » بمعنى أن المجتمع لم ينشأ تلقائياً ، وإنما إرادة الناس هى السبب فى وجود المجتمع . ومسئولية الملك والحكومة هى توفير الفرصة لإشباع غرائز الأنانية لدى الأفراد فى المجتمع . وبالتالى فإن على هؤلاء الأفراد الالتزام بالقوانين التى تصدرها هذه الحكومة . وعلى ذلك فإن الخير – كما يراه هوبز – هو ما يحقق اللذة للفرد . . والشر هو ما يحقق للانسان ألماً . ومعنى أو مدلول الخير والشر هو ما تراه الحكومة ، وما دام الأفراد قد تنازلوا عن كل حقوقهم للملك ، فإن الطاعة المطلقة للحكومة التى يعينها هذا الملك واجبة على كل فرد .

٢ – جون لُوك Locke (١٦٣٢ – ١٧٠٤) .

كانت آراء « لوك » فى كتابه « الحكومة المدنية » على طرفى نقيض من آراء « هوبز » فهو يذهب إلى أن حالة الطبيعة لم تكن أبداً حالة حرب وصراع وأنانية . بل كانت حالة يعيش فيها الإنسان حراً ، ويتصرف على أساس عقلى ، كان من شأنه أن يخفف من آثار الحرية المطلقة ، وليس معنى ذلك أن حالة الطبيعة تخلو من المتاعب والأنانية والصراع ، بسبب فساد بعض الأفراد ، ولخلوها من أسباب الاستقرار الثلاثة التى حددها « لوك » على النحو التالى :

(ا) قانون مستقر واضح .

(ب) قاض عادل يحكم بين الأفراد .

(ج) قوة تنفيذ تستطيع تنفيذ القانون .

ومن هنا فإن « لوك » يعترف بحالة الفطرة كحقيقة تاريخية ، ولكنه

ينظر إليها من منظور اجتماعى . ومن ثم لم يصورها بالشكل التام الذى صورها به هوبز ، وإنما قال : إن الأفراد فيها متساوون فى الحقوق والواجبات بالطبيعة ، باعتبارهم أفراداً فى مجتمع طبيعى — أسبق من المجتمع المدنى أو السياسى — عاشوا فى رحابه منذ نعومة أظفارهم .

وكان من رأى « لوك » أن الحياة التى تزداد تشابكا يوما بعد يوم ، لم تكن لتسير هكذا . وإنما كان من الضرورى الاتفاق على شخص ما لكى يتولى تنفيذ القانون الطبيعى دون تحيز لزيد أو لعمرو . ومن هنا اتجه التفكير إلى إيجاد سلطة عليا وظيفتها إقامة العدل بين الناس ، وتنظيم حريتهم التى يتمتعون بها منذ عهد الفطرة ، وبذلك اصطلحوا على إبرام عقد فيما بينهم وبين شخص ما ، أو مجموعة أشخاص . بحيث يكون هذا الشخص أو تلك المجموعة من الأشخاص طرفاً فى التعاقد حتى يكون من الميسور إلزامه أو إلزامهم ببنود هذا التعاقد والسهر على تطبيق نصوصه بكل دقة .

والحاكم أو الملك فى هذا التعاقد ليس إلا مجرد « حكم » بين الأفراد، بمعنى أنه لا يتمتع بحقوق أكثر من أى مواطن آخر من مواطنيه . وبالتالى فإن من حق الأفراد استخدام حقوقهم الطبيعية ضده . بحيث تباح الثورة ضده إذا ما خالف نصوص العقد . فالثورة على الملك الطاغية — على غير ما قال هوبز — حق مشروع للأفراد لأنه فى هذه الحالة يكون قد أخل بشروط التعاقد . وجعلهم فى حل هم الآخرين من الارتباط به .

وهكذا نرى أن « لوك » اعترف بحالة الفطرة كحقيقة تاريخية ، وخالية من الحروب والصراعات التى زعمها هوبز . كما أنه جعل الملك طرفا فى العقد — لا متنازلا إليه من الأفراد بحقوقهم كما يرى هوبز — ومن ثم يمكن مؤاخذته فى حالة عدم تنفيذ نصوص التعاقد .

٣ ــ جان جاك روسو : Rousseau, (١٧١٢ – ١٧٧٨) :

تأثر « روسو » بكل ما كتب حول فلسفة التعاقد الاجتماعي ، وراح يسبغ عليها الكثير من الآراء التي يستخلصها من فكرة أو مشكلة سيطرت على تفكيره . ومبناها « أن الأفراد وجدوا أن ليس ثمة من وسيلة لإنقاذهم من حالة الطبيعة إلا البحث عن شكل للوحدة أو للاجتماع من شأنه أن يحمي ويقي شخص كل عضو وممتلكاته . . . شكل للوحدة يكون فيه كل عضو . وقد اتحد مع الأعضاء الآخرين . غير خاضع مع ذلك إلا لنفسه . ويظل أيضاً متمتعا بنفس الحرية التي كان يتمتع بها من قبل » وهذه الفكرة هي محور كتابه « العقد الاجتماعي » وكان وهو يبحث في تحقيق تلك الوحدة يفكر من خلال عقيدة اتخذها لنفسه نبراسا في كل دراساته ، وهي أن الحالة الطبيعية أو الاجتماع الطبيعي الذي نشأ في ظله الإنسان الأول كان أسعد حالا . وأن التطور والتقدم هو الذي أفسد طبائع الأفراد وسبب شقاءهم وأقام الفروق بينهم ، وأدى بهم إلى عدم التساوي مع أن الطبيعة خلقتهم أحراراً . ولقد انتهى به البحث عن تبرير لذلك ، هو أن الإنسان اكتشف فائدة الزراعة ، والزراعة تتطلب الاستقرار والتوسع ، ومن ثم بدأ الصراع حول حيازة الأراضي ومصادر المياه والقنوات والحدود وما إلى ذلك . ومن هنا بدأ التفاوت بين الأفراد ، واشتد التنافس فيما بينهم . ومن هنا يمكن القول أن « روسو » أرجع كل مظاهر الفساد إلى « ظاهرة الملكية الزراعية » تلك التي تتعارض مع النظام الطبيعي الذي يراه أفضل النظم . وقد ترتب على إعلان هذا الرأي أن غضبت عليه البيوت المالكة في أوروبا . ومع ذلك فقد كانت صيحته هذه إعلانا بالمولد الفعلي لأول مرحلة من المراحل الشيوعية والتي تعتبر الاشتراكية خطوة تمهيدية لها .

ولما كان ذلك التكالب على الامتلاك أو الاستحواذ قد ساعد على وصول المجتمع إلى التحضر ــ أو ما يطلق عليه صفة « الحياة الاجتماعية» فقد اعتبر التحضر وصمة في جبين المجتمع ، ذلك أنه في كتابه ــ عن أصل

التفاوت ونشأته بين الناس(١) – قال عن الإنسان الطبيعي أو الإنسان الأول قبل أن يتحضر ، إن الحضارة والمجتمع قد دمغتاه بصفات معقدة أدت الى إخفاء ملامحه الأصلية وإشقائه فى الحياة . وبين كيف أن الناس كانوا فى حالة الطبيعة متساوين ولكن المجتمع والحضارة هما اللذان أديا إلى ما نرى بينهم من فروق . وأضاف إلى ذلك أن الحضارة فاسدة . وأن التقدم الحضارى هو أساس ما تعانيه البشرية من شرور وآثام ، ثم ينصح بضرورة الرجوع إلى « حالة الطبيعة » التى تؤدى وحدها بالإنسان إلى حالة السعادة » .

غير أن هذا الحل بدا له مستحيلا ، لتعلق الإنسان بالحياة الاجتماعية الحضرية . وأنه ليس على استعداد للعودة إلى حالة الطبيعة مرة أخرى على اعتبار أن الحياة الحضرية قد أصبحت له بمثابة « طبيعة ثانية » لا يستطيع أن يستبدل بها غيرها . ومن ثم طالب بإصلاح الحياة الاجتماعية إصلاحاً من شأنه أن يؤدى بالإنسان إلى التمتع بالميزات الطبيعة ، التى كان يتمتع بها فى حالة الطبيعة ، والتى فقدها إلى الأبد .

ومن هنا وضع كتاب « العقد الاجتماعى » Du control social كمحاولة لإصلاح الحياة الاجتماعية والسياسية فى المجتمع : حتى يستطيع الإنسان أن يسترجع كل أو بعض الميزات التى كان يتمتع بها فى حالة الطبيعة . غير أن عقيدته فى صلاحية الطبيعة جعلته من جهة أخرى يلجأ إلى تأليف رواية « إيلويز الجديدة » Nouvelle Héloiose وكذلك كتابه « إميل » وكلاهما يشيد بحالة الطبيعة و « بمبادئها » على اعتبار أن الحياة الاجتماعية قد كبلت الإنسان بالسلاسل والأغلال وطمست صفاته الطبيعية الأصلية ، لكى تخلع عليه صفات اجتماعية مصطنعة زائفة ، أفسدت عليه حياته .

(١) Rousseau, J.J. Discours Sur L'inégalité des Condition dation de L'inégalé parmi les Hommes.

وينتقل « روسو » إلى مناقشة موضوع التعاقد الاجتماعي فيقول «إن **الإنسان يولد حراً ، ولكنه مكبل بالأغلال في كل مكان** » ويتساءل عن كيفية انتقاله من الحرية التي ولد فيها إلى حالة العبودية التي يعيش فيها خاضعاً لسلطان يستذله ويتحكم في مصيره . ومن ثم فإنه ينفي أن يكون القانون الطبيعي أساساً لهذا الاستعباد . إذاً ما هو السبب في ذلك؟ هل هو قانون الأقوى ؟ ولكن « **أقوى إنسان لن يكون أبداً من القوة بحيث يستمر سيداً ، ما لم يحول قوته إلى حق وطاعته إلى واجب** » : واختتم تلك المناقشة بقوله : **إننا يجب أن نتفق على أن القوة لاتنشيء حقاً ، وأن الناس ليسوا ملزمين بالطاعة إلا للقوة الشرعية** ؟

ويستمر روسو في البحث عن أسباب يبرر بها مشروعية انتقال الإنسان من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية . . . ثم يتساءل عما إذا كان ثمة عقد بين الحاكم والأفراد تنازل الأفراد بمقتضاه عن حريتهم له، كما قال بذلك هوبز . . ويرد على تساؤله **بأن طبيعة الإنسان تجعله لا يتنازل عن حريته** ؛ لأن معنى ذلك هو تنازل الإنسان عن صفته الإنسانية ؛ بل التنازل عن واجبات الإنسان نحو نفسه ؛ فهو إذاً ضد الطبيعة الإنسانية، وبالتالي لا يكون لأي انسان أو لأي شعب ، أن يتنازل عن حريته لأي شخص .

وعلى الرغم من ذلك فان الأفراد لم يجدوا وسيلة أفضل من التنازل عن جزء من حقوقهم الشخصية للمجموع (**لأي شخص معين أو بضعة أشخاص**) ووظيفة هذا التعاقد هي حماية مصالح المتعاقدين بواسطة القوة الجمعية، فتتحقق بذلك المساواة بين الجميع وتصبح إرادة المجموع نافذة . وبمعنى آخر تصبح الأمة كلها هي صاحبة السيادة والسلطان ويتخذ كل فرد لقب مواطن نظير اشتراكه في السلطة(١) .

Rousseau, J.J. Discours Sur L'inégalité des Condition

تلك هى أهم نظريات التعاقد الاجتماعى ،وكلها تدور حول حقيقتين إحداهما أن المجتمعات عاشت فى مرحلة الفطرة ، ثم انتقلت إلى مرحلة التحضر . وفى المرحلة الأخيرة تعاقد الناس فيما بينهم على أن يقوم أحدهم بادارة شئون مجتمعهم. وقد اختلفوا فى طبيعة ذلك التعاقد ، ذلك أنه :

١ ـ من المتفق عليه أن المجتمع كظاهرة اجتماعية ينشأ تلقائياً . والتنظيم السياسى قديم قدم الحياة الاجتماعية ذاتها . ومن ثم فإن القول بأن الإنسان عاش على الفطرة فترة من الزمن ، فى حالة انعزال لا يتفق مع نظريات علم الاجتماع ، على اعتبار أن الإنسان الفرد فى الكون ليس له وجود ، فالإنسان بطبيعته كائن اجتماعى . وما دام هو كذلك ، فإن وجهة نظر الفلسفة التعاقدية فى أن الاجتماع الإنسانى وما ينطوى عليه من نظم سياسية ودينية وأخلاقية نتيجة عقد إرادى . هذا القول لا يتفق مع الواقع الاجتماعى .

٢ ـ لما كان الفرد يولد فى أسرة ، والأسرة وحدة اجتماعية من وحدات المجتمع، فان هذا الفرد يخضع منذ مولده لماضى هذا المجتمع من ظواهر ونظم اجتماعية فى فترة النشأة والتكوين . ثم يعمل على المساهمة مع غيره على تطوير هذا المجتمع فى فترة النضج والرجولة ، بمعنى أن معيشة الإنسان مع بنى جنسه تنشأ تلقائياً بدافع الاستعدادات والغرائز والميول المزودة بها الطبيعة الإنسانية . ومن ثم فان ما تزعمه الفلسفة التعاقدية من المجتمع ينشأ نتيجة عقد إرادى يجعل هذا المجتمع مرهونا بمشيئة هؤلاء ؛ هو أمر لا يتفق مع واقع الحال .

٣ ـ إذا كان الأفراد فى حالة الفطرة يعيشون فى حالات من الصراع والحروب المستمرة ، طبقاً لقانون الأقوى ، فإنهم إذا تعاقدوا على إنشاء مجتمع فان تعاقدهم هنا يكون تعبيراً عن منطق الأقوياء الذين يفرضون وجهة نظرهم ، وهذا يهدم نظرية التعاقد الاجتماعى من أساسها .

٤ — لما كان التعاقد من التصورات الفلسفية والقانونية التي تتطلب من المتعاقدين مستوى حضاريا وثقافيا يدرك الحقوق — ويفي بها — والواجبات ويؤديها كاملة — وهذا المستوى الحضاري والثقافي غير متوافر في حالة الفطرة المملوءة بالاضطرابات والفوضى والأنانية ، فان فكرة التعاقد الاجتماعي تتناقض مع هذه الحالات بلا جدال .

د — **فكر التعاقد ، فكرة تالية لوجود نظام قضائي .** والنظام القضائي يحتاج إلى هيئة أخرى (الشرطة) لتنفيذ أحكامه ، وعلى ذلك فإن المتعاقدين يدركان أنه في حالة عدم قيام أحد طرفي العقد بما يوجبه عليه العقد سوف يتعرض للعقاب من الهيئات القضائية . . . وبالرغم من ذلك فان فلاسفة التعاقد يتصورون حدوث العقد في مرحلة الفطرة التي اعتبروها نوعاً من الحياة التوحشية ، وهذا يؤكد مبلغ التورط الذي وقع فيه التعاقديون .

وإذا كان التعاقديون يؤكدون وجود نوع من التعاقد بين الأفراد في المجتمع **(هوبز ومدرسته)** أو أنه مجرد حالة افتراضية لابد من تصورها لتبرير قيام المجتمع السياسي **(روسو ومدرسته)** فإنه لا يوجد دليل مادي (مراجع أو مصادر) يؤكد ذلك ، فقد عرضنا مثلا لأصل أحد عقود الزواج في العصر الفرعوني(١) .

فلماذا لا يوجد عقد يؤكد وجهة نظر فلاسفة التعاقد حتى الآن .. . إن الأمر بهذه الصورة يدخل في مجال التصورات الخيالية والآراء الشخصية التي تقوم على افتراضات تعوزها الأدلة المادية والتاريخية .

على أنه من جهة أخرى يمكن القول أن دراسات فلاسفة التعاقد الاجتماعي . قد أثارت موجة من الأفكار العميقة حول نشأة المجتمع وعلاقة الفرد بالمجتمع مما أدى إلى تخليص الأفكار الاجتماعية من تيولوجيا العصور الوسطى ، أي من التفسيرات والآراء الدينية المسيحية ، وبذلك

---

(١) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب صفحة ١٢

أتيحت الفرصة أمام المتخصصين فى البحث الاجتماعى للوقوف على المذهب الفردى الذى يتخذ من الفرد دعامة للتشريع الاقتصادى والسياسى ، بالإضافة إلى المقومات الأساسية لكثير من النظريات المتعلقة بالسيادة المطلقة والاستبداد المستنير والديمقراطية .. إلخ .

هذا ومما لا شك فيه أن نظريات التعاقد . بما تشتمل عليه من آراء فى الفلسفة السياسية قد أصلت الفكر الإنسانى حول أصل الاجتماع الإنسانى ونشأة النظم السياسية وتطورها ، والوظائف التى تؤديها . **الأمر الذى ساعد على فتح الباب أمام مولد علم الاجتماع بصورته الحديثة .**

ثانياً : فلسفة القانون وعلم الاجتماع :

لقد أشـــار دوركايم إلى تعريف « مونتسكيو » Montesquieu (١٦٨٦ – ١٧٥٥) للقوانين فى كتابه « **روح القوانين** »(١) ونص التعريف على أن القوانين «هى العلاقات الضرورية التى تشتق من طبيعة الأشياء»(٢) **وعن هذا التعريف قال دوركايم : حين أعلن مونتسكيو أن القوانين هى العلاقات الضرورية التى تشتق من طبيعه الأشياء** ، كان يقصد أن مثل هذا التعريف الممتاز للقانون الطبيعى ينطبق على الأشياء الاجتماعية . كما ينطبق على غيرها . وكتابه روح القوانين يقوم موضوعه على أن المؤسسات القضائية القائمة على طبيعة الناس ، وعلى طبيعة بيئاتهم هى الفيصل هاهنا . ولما كانت فلسفة مونتسكيو أكثر تعبيراً عن هذا الاتجاه الفكرى من غيرها ، ولما كان كتابه السالف الذكر يشتمل على تلك الفلسفة . فسوف نعرض لخلاصته فيما يلى :

نظر مونتسكيو إلى القانون نظرته إلى ضرورة تنشأ من طبيعة الاجتماع الإنسانى . أى أن نشأته لا ترجع إلى أصل قدسى أو مثل دينية أو أخلاقية ،

---

(١) Montesquieu, J. : L'Esprit des Lois, Carnier, Paris I.

(٢) Les Loit Sont Les Rapports nécessair qui dérivent de la nature des choses.

وإنما تلك النشأة ترجع إلى المجتمع نفسه ، ومن هنا فإن علم الاجتماع التشريعى أو القضائى الذى اعتبره دوركايم فيما بعد من الفروع الأساسية لعلم الاجتماع كان له أساس واضح فى فلسفة مونتسكيو .

وكان اهتمام مونتسكيو فى فلسفته يدور حول القوانين ، ومن ثم كانت دراسته تدور حول ما يتصل بالواقع . ولذلك لم يتعرض بالدراسة لفكرة التعاقد الاجتماعى . مع أنها فكرة قانونية . كما أنه لم يتعرض بالدراسة أيضاً لموضوعات لم تتجسد فى الواقع بعد مثل القانون الطبيعى ، والحقوق الطبيعية وأصل الاجتماع الإنسانى . . . وإنما كان محور اهتمامه ينصب على دراسة الحكومات القائمة وما تستخدمه من قوانين وضعية وما تباشره من سلطات . . . وكان موضوعيا فى دراساته ، حيث كان يستخدم الوصف ثم المقارنة ، ثم التحليل...وأخيراً ينتهى إلى تقرير الحقائق التى يستخلصها من طبيعة الأشياء! وهو ما يتفق مع أسس مناهج البحث الحديثة.

ومن الموضوعات التى تناولها بالدراسة والتى تدخل فى موضوعنا هنا ما يلى :

١ ــ إن المجتمع مظهر من مظاهر الطبيعة ، وأن الغريزة الاجتماعية هى إحدى الغرائز الأربعة الأساسية : وهى غريزة التدين ، غريزة حب البقاء ، الغريزة الجنسية ، بالإضافة إلى غريزة حب الحياة فى المجتمع .

٢ ــ ولما كان الاجتماع الإنسانى أمراً طبيعياً ، كان « القانون » بالمعنى الذى عرفه به مونتسكيو ينطبق عليه كما ينطبق على الأمور الطبيعية الأخرى . وهذا صحيح ، أيضاً فيما ، يتصل بالقوانين الأخلاقية ضمن نطاق الحرية الإنسانية ، كما هو صحيح أيضاً بالنسبة للقوانين الطبيعية فى نطاق المادة .

٢ ــ كما أن هذه القوانين نسبية ، تتصل بشروط مادية واقتصادية مثل الأقليم وخصب الوادى واتساعه ، وكثافته السكانية ، والحرف الشائعة

بين السكان مثل الصيد ورعى الماشية ، وزراعة الأراضى ، وتتصل أيضا بالنواحى الروحية مثل : الديانة ، الحرية الفردية ، والتقاليد والآداب العامة . وتتصل أيضاً بتأثير القوانين فى بعضها البعض ، وبمصادر تلك القوانين وأهدافها . وأخيراً تتصل بالمبادىء النفسية الثلاثة القائمة عليها الحكومات وهى :

– حيث تقوم الملكية على حب المجد والشرف .

– ويقوم الحكم الديمقراطى على الفضيلة المدنية .

– ويقوم الاستبداد على الرعب .

٤ – **يربط مونتسكيو بين نمط الحكم بصفة عامة والإيديولوجية الاجتماعية السائدة** ، تلك التى تتألف من جملة العقائد والميول الفكرية والآراء العامة التى هى ناجمة عن طبائع الناس ، وعن بيئاتهم وأقاليمهم . ومن ثم فإذا اضطربت تلك الإيديولوجية كان ذلك إيذانا بانهيار هذا النوع من الحكم .

فالملكية تنقلب إلى أوليجارشية إذا زال الشعور بالشرف وغاب حب المجد عن نفوس الصفوة الحاكمة .

والحكم الجمهورى يستحيل إلى فوضى ،إذا انخفض الشعور بالفضيلة بين المواطنين .

وتؤدى الفوضى الناجمة عن اختفاء الفضيلة فى الحكم الجمهورى **إلى قيام الاستبداد** الذى يرتكز على نشر الرعب وعدم الأمان . وبذلك يؤدى الخوف والطغيان إلى انهيار الحكم القائم .

٥ – ولكى نتجنب ذلك ، فانه **من الضرورى الأخذ بمبدأ فصل السلطات** وهو المبدأ الذى استعاره من الدستور الإنجليزى ، لأن بقاء السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية بعيداً عن بعضها البعض يؤدى إلى

توازنها ومن ثم يستحيل على الأفراد فى أى سلطة منها أن يشكلوا مراكز قوى ضد باقى القوى الاجتماعية فى المجتمع .

وكان مونتسكيو يهدف من وراء هذه الدراسات إلى تحقيق هدفين أساسيين هما :

١ – وضع نظم مقارنة تتفق والحاجات السياسية لمختلف المجتمعات .

٢ – وضع نظريات سياسية وقانونية مقارنة مستخلصة من نتائج دراساته وملاحظاته وتحليله للنظم القائمة فى المجتمع .

ولذلك بذل قصارى جهده لكى يربط بين الموضوعات الخمسة السالفة الذكر ، والتى تناولها بالدراسة . وبين النظريات والقوانين والعلاقات التى تحكمها . فالقوانين التى تحكم علاقة الفرد بالآخر وبالحكومة ، والقوانين التى تتصل بأشكال وحكومات واختلاف البيئات ، وتنوع السنن الاجتماعية ، كل هذه القوانين هى محور دراساته ، ولعل – إليها – يرجع السبب فى تسمية كتابه « بروح القوانين » .

وبجوار ذلك فقد تناول مونتسكيو كثيراً من الموضوعات الاجتماعية مثل الظواهر الفزيولوجية والمورفولوجية ، ورتب على هذه الظواهر نتائج غير واقعية . كما تناول ظاهرة الحرب واعتبرها حالة غير طبيعية ، بعكس ما قال (هوبز) . . كما تناول ظاهرة « المسئولية والجزاء » وكان من رأيه أن تشديد الأحكام الجنائية لا يؤدى إلى خفض الجرائم . وإنما الجرائم تزيد وتقل بمقدار ما تتمتع به الشعوب من حرية سياسية . وربط بين الاستبداد وشدة الأحكام الجنائية من جانب وبين الديمقراطية والأحكام المخففة من جانب آخر .

ولا ريب أن دراسات مونتسكيو هذه قد أفادت فى المساعدة على التمهيد لمولد علم الاجتماع فيما بعد، ذلك أنه تناول فيها موضوعات لاتزال من مقومات الدراسات الاجتماعية والقانونية الحديثة، ولعل الذى أدى إلى

عدم اعتبارها من المقومات الأساسية فى العصر الحاضر هو أن تناوله لها لم يكن خاضعاً لترتيب معين .

ثالثاً : فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع :

فلسفة التاريخ نوع من المعرفة الاجتماعية التى كان لها شأن فى العهود الحديثة ، لا سيما منذ القرن الثامن عشر — وهى تبحث — على حد تعبير دوركايم « فى تحديد الاتجاه العام لتطور الإنسانية » وإيجاد قانون لحركة الحياة البشرية . هذا القانون يكون عادة فى شكل خط يرسم هذه الحركة(١) وهذا الخط قد يكون دائريا كما هو الحال عند ابن خلدون وقد يكون لولبيا كما هو الحال عند « فيكو » ، وقد يكون مليئاً بالانحرافات أو التعاريج كما هو الحال عند فولتير ،وقد يكون مترددا فى التقدم كما هو عند « روسو » وقد يكون خطاً مستقيماً نحو التقدم ، كما هو الحال لدى كوندرسيه وسان سيمون . . . إلخ . ومهما تنوعت الخطوط فهى فى نهاية الأمر ترسم مراحل «التقدم» المتعاقبة لحياة الناس فى التاريخ ، وانتقالهم فى عهود متباينة ، كل منها يمثل لونا معيناً من الحياة ، ونوعاً خاصاً من النزعات العامة فى التفكير والتطبيق ، ومن ثم فان التاريخ لا يسير حسب الأهواء والمصادفات ، وإنما طبقاً لقوانين مجردة كما قال بذلك ابن خلدون من قبل .

هذا وسوف نتناول بعض نظريات فلسفة التاريخ ؛ بالقدر الذى يتسع له الموضوع ، ويعطى فى نفس الوقت صورة واضحة عن مشاركة فلسفة التاريخ فى التمهيد لمولد علم الاجتماع .

١ — فيكو Vico. G. B. (١٦٦٨ — ١٧٤٤)

ومجمل نظرية فيكو فى فلسفة التاريخ : أن التاريخ يمثل وحدة متماسكة ، وأنه من خلال التطور تمر كل الشعوب ومظاهر حضارتها فى ثلاث مراحل .

---

(١) الأستاذ الدكتور عبد العزيز عزت : فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع ، القاهرة ١٩٥٦ صفحة ٦

على اعتبار أن الناس فى تطورهم يتقدمون ويرتقون ، فينتقلون من الهمجية إلى الأخذ بالأديان ومعرفة أصول التعامل الإنسانية والأخلاقية ، والخضوع لتنظيم القوانين وإشراف الحكومات . وهذا الانتقال يتم فى المراحل الثلاث التالية :

(ا) المرحلة الدينية Lage divin وهى عهد الآلهة ، على اعتبار أن الخوف من المجهول يشكل الدافع الأول للانسان فى تصوره للآلهة والاعتقاد فى عوالمهم . وعلى سبيل المثال فإن تفكير الأفراد فى المجتمعات المتخلفة تسوده الخرافات والأساطير ، ويفسرون كل ما يحدث فى الحياة الإنسانية وفى غيرها بارادات الآلهة والأرواح الشريرة وما إلى ذلك .

(ب) المرحلة البطولية أو عهد البطولة Lage heroique وهو عهد أنصاف الآلهة من الناس ، أو الذين نظر إليهم الآخرون على اعتبار أنهم آلهة يعيشون بينهم مثل رؤساء الأسر الكبيرة والأفراد والملوك ؛ وفى هذه المرحلة يتحرر الإنسان من رق الدين المطلق إلى رق لغيره من بنى جنسه ، حيث يخضع الناس لرؤساء الدول وممثليهم من أعلى إلى أدنى . وفى هذا العهد يسود حكم العقل على حكم الأديان ، وتظهر مبادىء الفلسفة والآداب والفنون .

(ج) المرحلة الإنسانية أو عهد الإنسانية Lage humain وهى المرحلة التى تسود فيها الحقوق المدنية والسياسية فى ظل الحرية وتكون الحكومات فيها - فى الغالب - ديمقراطية .وليس للدين من هدف سوى رفع المستوى العالى للأخلاق فى المجتمع . وبذلك تختفى الفروق الطبيعية ولا يكون لأفراد معينين امتيازات خاصة ، أو تكون هناك فروق اجتماعية تفضلهم على غيرهم ، كما يسود الرخاء ويزداد الترف ، حيث يكون كل فرد مسئولا عن إنتاجه وعن عمله فى ظل المنافسة الحرة .

ولقد اعتبر فيكو هذه المراحل الثلاث بمثابة قانون ، وراح يطبقه على الأمم التى عاصرته . وقد تعسف فى تطبيقاته هذه بصورة لا تتفق مع الواقع

حيث قال عن روسيا ، مثلا ، أنها تمثل العهد الديني لأن دينها مخالف للمذهب الكاثوليكي المسيحي ، وعقولهم تمتاز بالبلادة بفطرتها . وكذلك الحال في الصين والحبشة ومراكش ، حيث يوصف الأفراد هناك بالكسل والتواكل . واعتبر اليابان ممثلة لعهد البطولة . وإنجلترا ممثلة للعهد الإنساني(١) .

وواضح تعسفه في تطبيقه لقانونه . فقد غم على بصيرته أن تدرك أن الظروف الاجتماعية السيئة هي التي تعرض التخلف على الأفراد والمجتمعات. فإذا ما اختفت تلك الظروف السيئة ، كان ذلك إيذانا ببشير التحضر . . . وها نحن أولاء نرى الاتحاد السوفيتي إحدى القوتين العظميين في عالمنا المعاصر ، بينما وصفهم فيكو بالغباء ... وبالرغم من هذا ساهمت فلسفة فيكو التاريخية في التمهيد لمولد علم الاجتماع بدرجة لا يمكن إهمالها .

٢– فولتير Voltaire (١٦٩٤ – ١٧٧٨)

ولد « فولتير » في أواخر عصر « لويس » الرابع عشر ، وعاصر « لويس » الخامس عشر ، و « لويس » السادس عشر ،ومات عن أربعة وثمانين عاما قبيل الثورة الفرنسية ، التي يعتبر فكر « فولتير » وكتاباته من أهم أسباب اشتعالها .

وقد لمع « فولتير » في ميدان الأدب والفلسفة . ومنذ سنة ١٧٥٤ بدأ يشارك في تحرير « الموسوعة » الشهيرة « بالإنسيكولوبيديا » مع غيره من فلاسفة هذا العصر مثل «ديدرو ، ومونتسكيو، ودالامبير ، وكوندرسيه وكوندياك ، وهولباخ ، وروسو » ... وقد تعرض « فولتير » بسبب أفكاره للتعذيب وللسجن في « الباستيل » ونفي سنوات في إنجلترا .

وبجوار ذلك صادق « فولتير » فردريك الأكبر ملك روسيا الذي دعاه للإقامة معه في قصر « سان سوس » الشهير في « بوتسدام » خارج

(١) Vieco, G. B. : La Science Nouvelle Paris, 1927.

برلين ، وهو « فرساى » ألمانيا . ثم غضب عليه وجعله يعود إلى بلاده . كما صادق الإمبراطورة « كاترين » العظيمة ملكة روسيا ، وظلا يتراسلان عشر سنوات . حيث كانت ترسل إليه قوانينها الجديدة ليبدى ملاحظاته عليها . وقد دعته للإقامة معها . ولكن الرحلة لم تتم ... إلخ .

كان « فولتير » إذن مؤدب الملوك والأمراء ، فقد كان أكبر شخصية أدبية يومئذ فى أوروبا ، يقرؤه المثقفون وأعداء الثقافة فى كل مكان ليعرفوا أى جديد خرج من قلم هذا الحكيم الساخر الذى كان يدعو للملكية المقيدة ويهاجم الملكية المستبدة . وكان يدعو للدين العقلانى ويهاجم الدين الجامد، والتعصب فى أى صورة ، ويخوض المعارك الضارية دفاعاً عن حرية الفكر وعن التسامح الدينى ، وينادى بحكم العقل ويناهض حكم العاطفة والشهوات .

وربما كان وصف « الحكيم » لا « الفيلسوف » أقرب إلى تعريف « فولتير » رغم أنه اتخذ مذهبا فى الفلسفة قريباً من مذهب « الديزم » أى « الإلهية » الذى وصفه « بوليجبروك وشافتسبورى » وأساسه أن الله خلق الكون متقن القوانين كالساعة المتقنة الصنع ، التى لا تحتاج أبداً إلى إصلاح . ومنذ يوم الخليقة وكل شىء يسير فى انتظام وفقاً لهذه القوانين الثابتة . فهو ليس بحاجة إلى التدخل لإصلاحه . حتى ما يبدو لنا فى الظاهر أنه شر هو فى حقيقته ، شر جزئى ، وجد من أجل خير كلى .

هذه الفلسفة العقلانية بطبيعة الحال ، كانت فى حقيقتها معادية للمسيحية وللكنيسة ، لأنها تنكر المعجزات وكل ألوان التدخل الإلهى فى الزمان والمكان ، وتقطع التواصل نهائيا بين السماء والأرض إلا فى البداية والنهاية. وهى ليست فلسفة دهرية أو مادية ، لأنها تعترف بوجود الله وقدمه على العالم المادى . ولكنها ، ترفض — كالمعتزلة — فكرة الله المشخص ذى الصفات الحسنى ، المتدخل بذاته فى شئون البشر داخل الزمان والمكان . فهو عندها كالملك الدستورى الذى يملك ولا يحكم . وقد حاول بعض

فلاسفة هذه المدرسة استرضاء الكنيسة والرأى العام المسيحى بقولهم إن الله تدخل مرة واحدة منذ بدء الخليقة عندما أرسل الروح القدس إلى مريم العذراء ؛ ليخلق المسيح .

هذا وتتلخص فلسفة فولتير فى التاريخ فى أن الإنسانية مرت بعهدين هما :

العهد الأول : وهو حالة افتراضية لحياة الإنسان تشتق من طبيعته باعتباره كائنا عاقلا يمكن أن يعيش فيها خاضعاً لقوانين العقل . وهى قوانين فطرية تصدر عن السليقة والطبع البشرى الذى يقوم على احترام حق الغير فى الحياة والعمل ، ووجوب تمتع كل فرد بنتاج عمله . ويطلق على هذا العهد اسم عهد الفطرة L'age de Barbarism

العهد الثانى Lage de civilisation حيث يعيش الإنسان طبقا لما يضعه لنفسه من نظم كاملة وقوانين عادلة . ذلك أن الإنسان مزود بغريزة حب البقاء وغريزة حب الحياة فى مجتمع ... ومن ثم فإنه يضع القواعد والقوانين التى تنظم حياته بالصورة التى يبتغيها ؛ وتدخل العادات والأعراف والتقاليد فى هذه القواعد . أى أنها مرحلة من صنع الإنسان .

بيد أنه اعتبر نظام الحكم المطلق ونظرية التفويض الإلهى المباشر ، ونظام الاستبداد البرلمانى وما إلى ذلك . من العوامل التى عاقت الإنسان عن الانتقال إلى المرحلة الثانية . ولذلك يقول إن الإنسانية تتقدم إلى الحالة المدنية بخطوات بطيئة .

ويضيف إلى المعوقات التى حالت دون وصول الإنسانية إلى المرحلة الثانية أربعة أنواع من الانحرافات هى :

(ا) **الانحراف الطبقى** ، ويعترف بأن الطبيعة الإنسانية واحدة فى كل زمان ومكان ، ولكنه يرى أن بين الناس فروقاً فردية فى قدراتهم واستعداداتهم ومن ثم كان النظام الطبقى ضرورة اجتماعية . وهو هنا يخالف الشيوعيين الذين يقولون بأن المجتمع طبقة واحدة .

(ب) **انحراف الملكية** ، ذلك أن فولتير وإن كان يؤيد حق الملكية الفردية . إلا أنه يرى أن هذا الحق وسيلة إلى الطغيان من جهة الأغنياء ، مما يؤدى إلى حرمان الفقراء . ولهذا ينادى بإصلاح أو بتهذيب هذا الحق . لأن الملكية تدفع الإنسان إلى العمل وتزيد من هيبته وقدرته .

(جـ) **انحراف اضطهاد الأجناس** ، ويراه انسياقا اجتماعياً لا يستقيم مع العقل . بمعنى أن اضطهاد أو احتكار جنس لجنس آخر لمجرد اللون أو لأى سبب آخر لا يتفق مع الإخاء الإنسانى ، الذى يجب أن يسود المجتمعات .

(د) **انحراف الاضطهاد الدينى** . ويراه أيضا من الأعمال غير الإنسانية ، ولهذا يدعو إلى المحبة والإخاء الدينى ، وعدم محاربة أى إنسان بسبب معتقداته المذهبية .

هذا وبالنسبة للانحراف الثالث فإنه يضيف أن الأجناس البشرية ظهرت وتعددت بعد تطورات فى حياة الإنسانية ، أى بعد أن ابتدأت بجنس واحد كان ينتمى إلى آدم وحواء ، وقد بنى رأيه فى تعدد الأجناس على محض الشعور الذاتى والفرض العقلى .

ومما تجدر الإشارة إليه أن الأبحاث الحديثة قد أكدت وجهة نظر « فولتير » فى تعدد الأجناس .

تلك هى نظرية فولتير فى فلسفة التاريخ ، ومما لا شك فيه أنها ساهمت فى التمهيد لمولد علم الاجتماع بدرجة كبيرة .

٣ — روسو :

تتخلص نظرية روسو فى فلسفة التاريخ فى تقسيم التاريخ البشرى إلى أربعة عهود على النحو التالى :

(١) **العهد الأول : وهو العهد السليم السوى** ، حيث عاش الإنسان فى أحضان الطبيعة سعيداً بعيداً عن كل صفة إنسانية .

(ب) العهد الثانى : الذى ابتدأ عندما عرف الإنسان امتلاك الأشياء والثروات . لا سيما الأراضى والعقارات . وبذلك عرف الناس الاستقرار والمعيشة فى مجتمعات لها عادات وأعراف وتقاليد تعتبر بمثابة القوانين غير المكتوبة .

(ج) العهد الثالث : ويمتاز بظاهرتين هما **استعمال الإنسان للمعادن وفلاحة الأرض** ؛ وأن أول إنسان وضع يده على قطعة من الأرض . وقال إن (هذه) ملكى . ووجد من حوله قوما بسطاء يصدقون ادعاءه . **كان أول فرد أنشأ المجتمع المدنى ، وهو بهذا أول من خلق الجرائم والحروب والقتل والبؤس والفظائع بين أفراد الجنس البشرى . وهو أول من انتزعهم من قداستهم الأولى** ... وبذلك بدأ الأغنياء يسترقون الفقراء ، حيث عدم المساواة بكل أشكاله هو السائد .

(د) العهد الرابع : وهو العهد الذى عمل فيه الإنسان على علاج ماتؤدى إليه الملكية الفردية من أضرار ، وذلك بإنشاء نظم أخرى تخفف من مساوئها ومنها تعاقد الناس على إنشاء دولة وقيام حكومة تسهر على مصالح الأفراد على النحو السالف الذكر ... ومع ذلك فقد عاد روسو إلى الاعتقاد فى التقدم ، بعد أن أسرف فى التشاؤم من خلال مقاله عن (عدم المساواة) .

هذا وبالرغم من أن روسو يعتقد أن فلسفته هذه تقوم على أن العلوم والفنون وكل مظاهر التحضر ترجع إليها انتشار المفاسد والاسترقاق والتفرقة فى المجتمع . فإن فلسفته حول التاريخ البشرى ، أسهمت بشكل مباشر فى التمهيد لمولد علم الاجتماع .

٤ – ترجو Turgot (١٧٣٧ – ١٧٨١)

وتتلخص نظريته فى تاريخ البشرية فى أن الإنسانية بوصفها كلا لايتجزأ ووحدة حية تنتقل فى تقدم مطرد مستمر نحو الارتقاء والكمال المادى والروحى ، ولكنه فى هذا السير ينحو إلى التؤدة والتأنى ، لا إلى العجلة

والارتجال ، بمعنى أنه أول من قال بفكرة التقدم البشرى . على حين كانت هذه الفكرة غامضة عند من تقدمه من فلاسفة التاريخ أمثال فولتير وروسو. حيث إن فولتير قال أن موجة التقدم لا تزال تشوبها بعض العناصر التى تعطل تحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة بين الناس . وأن عناصر التأخر كانت لها سيادتها فى تاريخ الإنسانية . حقيقة أنه يحبذ المدنية ولا يهاجمها على طريقة روسو فى بحثه عن عدم المساواة . غير أن هذه المدنية لا تزال بمعناها الصحيح أملا منشوداً يصح أن تدركه الإنسانية فى تطورها نحو المستقبل .

واستخلص من دراساته هذه قانوناً يرتكز على فكرة جديدة وهى أن فترات الثورات والهمجية والتأخر من مستلزمات التقدم ، وأن التقدم نتيجة للصراع والنزاع بين عوامل مختلفة تدفع الإنسانية إلى حياة تغاير ما درجت عليه حينا من الدهر . وعلى ذلك فإن الإنسانية تهدأ لتثور وتعمل لتغير حالها وتبدله تبديلا . وهذا تفكير له خطره ، حيث إنه يعتبر الثورات من ضرورات التقدم الاجتماعى .

هذا وبالرغم من أن فكرة تقدم الإنسانية فى التاريخ فكرة غير علمية، وإنما هى فكرة فلسفية فإن دراسات « ترجو » كانت لها أهميتها فى التمهيد لمولد علم الاجتماع .

٥ — كوندرسيه Condercet (١٧٤٣ — ١٧٩٤)

تتأثر فلسفة كوندرسيه فى تاريخ البشرية بثلاثة من كبار المفكرين الفرنسيين إبان القرن الثامن عشر ، وهم دالامبير ومونتسكيو وترجو . فقد أخذ عن الأول فكرة أهمية العلوم الطبيعية والرياضية ودقة مناهجها وإمكانية تطبيقها فى الميدان الاجتماعى . وأخذ عن الثانى فكرة أن العالم الاجتماعى والأمور الإنسانية من الميسور إخضاعها لقوانين محددة ، وأنها لا تسير تحت رحمة القدر . وأخذ عن الثالث فكرة تقدم ورقى الإنسانية

فى تطورها . ومن هذه الأفكار الثلاثة جاءت فلسفة التاريخ عند كوندرسيه فى أقوى صورها .

هذا وتتلخص نظريته فى فلسفة التاريخ فى اعتباره للتطور البشرى أشبه بخط صاعد نحو الرقى والاكتمال . ومن هنا فإن كل مرحلة من **مراحلها العشر** أرقى من سابقتها ، وتمهد لأخرى أرقى منها . هذا والمراحل التسع الأولى تمثل تجربة الإنسانية فى الماضى ؛ على حين أن المرحلة العاشرة هى مرحلة **(الآمال)** وتتعلق بما ينبغى أن تكون عليه الإنسانية . . . والمراحل العشر هى :

١ – **المرحلة الأولى . وفيها وصف الإنسان بأن له ثلاث طبائع** : جسمية وعقلية وأخلاقية ، وبمقتضى هذه الطبائع الثلاث فإن الإنسان لا يستطيع الحياة إلا فى جماعة صغيرة مثل الأسرة ... وفى هذه المرحلة يبدأ الإنسان . فى صنع آلات الطهى والحرب وجمع وتخزين وتصنيع المواد الأولية ... إلى آخر الفنون والحرف التى تميز الإنسان على الحيوان .

٢ – **المرحلة الثانية وهى مرحلة استئناس الحيوانات** ، بعد أن عرف الناس فائدتها ، ولقد ساعد استئناس الحيوان على إيجاد نوع من الاستقرار فى حياة الناس . وعرف الإنسان الرعى والزراعة الأولية لتوفير المواد الغذائية للمواشى .

٣ – **المرحلة الثالثة ، وهى مرحلة الزراعة** ، حيث شجعتهم زراعة النباتات المفيدة لمواشيهم فى المرحلة السابقة على الارتقاء بفن الزراعة ، فعمت بين الناس روح الاكتفاء والامتلاء وانصرفوا إلى التجديد والابتكارات العقلية . ومن هنا ضعفت قوة الخرافات والسحر على عقول الناس . . . ويقرر كوندرسيه – بعكس ما قال روسو – أن التقدم الفكرى والحضرى لا يؤدى إلى إفساد الأخلاق والآداب العامة .

٤ – **المرحلة الرابعة وهى المرحلة اليونانية** . فقد أهمل كوندرسيه الشعوب القديمة مثل الشعب المصرى والهندى والصينى وغيرها . واهتم

باليونانيين واعتبرهم آباء الحضارة الأوروبية ، على اعتبار أنهم الذين ابتكروا الفنون والعلوم والفلسفة .

٥ ــ **المرحلة الخامسة ، وهى المرحلة الرومانية** . والرومان عند كوندرسيه ليسوا أهل عبقرية خاصة فى ميدان التفكير النظرى وإنما كانوا تلاميذ لليونانيين فى الفلسفة والعلوم والفنون ... وامتازوا عن اليونانيين فى ثلاثة أمور ، وهى أن عقليتهم كانت تميل إلى الواقع لا إلى النظر والتجريد والخيال ... وبنبوغهم فى التشريع وفى القوانين الوضعية . . . وأخيراً ضعف الأثر الدينى عند الرومان . ولكن هذه المظاهر الثلاثة لم تدم طويلا لظهور المسيحية بمبادئها المخالفة لذلك .

٦ ــ **المرحلة السادسة : وتبتدىء من سقوط روما إلى الحروب الصليبية** ، وفيها طغت الكنيسة وانطفأت مشاعل المعرفة وانتشر الجهل ، وانحطت المشاعر الإنسانية وسادت الأطماع والشهوات ... إلخ .وتفنن رجال الدين فى غير ذلك من الخيالات ليؤثروا بها وليلقوا الرعب فى نفوس الناس .

٧ ــ **المرحلة السابعة ، وتعرف بعهد الإقطاع** . وهى الفترة التى امتدت من الحروب الصليبية إلى أن اخترعت الطباعة فى منتصف القرن الخامس عشر . ولهذه المرحلة ثلاث من المثالب ومثلها من المناقب وهى على النحو التالى :

(ا) المثلبة الأولى وهى استبداد الحكام المدنيين .

(ب) المثلبة الثانية وهى استبداد الحكام العسكريين .

(جـ) المثلبة الثالثة وهى استبداد الحكام الروحانيين .

أما المناقب فهى :

(ا) ظهور التفكير الفلسفى وبعض المعارف الأدبية وخضوعها كلها للدين .

(ب)تطور نظام الرق إلى نظام للاسترقاق ، وهو ما يعرف بنظام التبعية وجعل الناس بدلا من الالتحاق بأسيادهم يلتحقون بالأرض .

(ج) اكتشاف البارود وما أدى إليه من إنهاء لعهد الإقطاع .

٨ ـ **المرحلة الثامنة، وتبدأ من عهد اختراع الطباعة سنة ١٤٥٥ على يدى جوتنبرج إلى عهد ديكارت** خلال النصف الأول من القرن السابع عشر. وتتميز هذه المرحلة بأربعة أمور هى :

(أ) الثورات المحلية ضد نفوذ الكنيسة. ولتناقض مبادئها مع تعاليم الإنجيل.

(ب) اختراع الطباعة وتيسيرها لنشر المؤلفات العلمية .

(ج) حركة الإصلاح الدينى بمعرفة بعض رجال الدين أنفسهم .

(د) الحرية الفكرية ودعوتها لتحرير الناس من سلطة الكنيسة .

٩ـ **المرحلة التاسعة من عهد ديكارت إلى عصر الثورة الفرنسية،** ويدخل فيها القرن الثامن عشر، حيث أخذت حقوق الإنسان وضعها الطبيعى وانتصر العقل على الإيمان، والفلسفة فى سائر فروعها على الدين، وبذلك أصبح الإنسان فى الوضع اللائق به .

١٠ـ **المرحلة العاشرة، وهى مرحلة التنبؤ بالمستقبل**، وإذا كان ترجو قد أوضح أن تاريخ البشرية يسير فى خط صاعد، دون إيضاح لذلك، فإن كوندرسيه قد زاد هذا الأمر وضوحا، بمعنى أنه حصر أسباب تقدم الإنسانية فى ثلاثة أمور هى :

(أ) قيام المساواة بين الأمم .

(ب) قيام المساواة فى داخل كل أمة .

(ج) ارتقاء الإنسان فى ذاته، أى كجنس عام .

تلك هى أهم عناصر فلسفة التاريخ عند كوندرسيه، ومن الواضح أنها تمتاز بالعمق والغزارة عن فلسفات سابقيه التاريخية . ومن ثم فقد كان لها أثرها الكبير فى التمهيد لمولد علم الاجتماع بالرغم من أن كوندرسيه لم يستخدم المنهاج العلمى الذى كان يعرفه حق المعرفة فى فلسفته هذه .

وتلك هي أهم نظريات فلسفة التاريخ التي ساهمت في التمهيد لمولد علم الاجتماع ، وهي في مجموعها تعتبر تاريخ الإنسانية بمثابة تاريخ الوجود الاجتماعي غير أن الذي ينبغي الالتفات إليه هو أن الاتجاه العام لفلسفة التاريخ لا يستقيم مع اتجاه علم الاجتماع في دراسته للحضارات الإنسانية . ذلك أن هذا العلم لا يقر فكرة التقدم المطلق للانسانية ، على اعتبار أنها فكرة تتعلق بوجهة نظر الفيلسوف ونزعته في التفكير . وهي نزعة – كما رأينا – تبحث فيما ينبغي أن يكون ، وليس فيما هو كائن . ومن هنا كانت نظرياتهم غير مسبوقة بدراسات وصفية واقعية تحليلية لحقائق الأمور . ومثل هذه الدراسة أقرب إلى الخيال منها إلى الواقع .

ومن جهة أخرى فإن علم الاجتماع لا يعرف « إنسانية » تنتقل في الزمان والمكان ، ولا يعرف تاريخا لإنسانية تتطور وتتقدم ، ولكنه يعرف مجتمعات إنسانية صغيرة محدودة النطاق وقائمة في زمان ومكان معينين . وهي مجتمعات أو وحدات أو مركبات لها وجود تاريخي . هذا الوجود الذي يمكن دراسته طبقاً لقواعد البحث الاجتماعي للوقوف على مدى التأخر أو التقدم في كل جزء من أجزاء الوحدة الاجتماعية أو المجتمع . ومما يؤكد ذلك أن أوروبا في العصور الوسطى كانت تعيش في ظلمات الجهل ، بينما كانت الدولة الإسلامية تتمتع بثمرات التقدم الحضاري ... ومن هنا لا يمكن التسليم بأن تاريخ البشرية في فترة منه يكون على الفطرة ، وفي فترة أخرى يتمتع بثمرات الحضارة ، وإنما – حتى في عهدنا الحاضر – توجد مجتمعات تعيش على الفطرة . وإذا كان علم الاجتماع يفرق بين حضارة وأخرى فإنه لا يفرق بينهما إلا من حيث الدرجة لا من حيث النوع ، بمعنى أن علم الاجتماع في دراسته للحضارات المختلفة لا يصدر عليها أي حكم يتعلق بالقيمة سواء بالحسن أو بالقبح ، بالتقدم أو بالتأخر ، بالصلاحية أو بالفساد ... وإنما أحكامه تقوم على تقرير ما هو واقع ، وهذا الواقع هو نتاج الظروف القائمة .

رابعا : الفلسفة الاقتصادية وعلم الاجتماع :

ازدهرت النظريات الاقتصادية فى القرنين ١٨ ، ١٩ تلك التى كانت أساساً للفكر الاقتصادى الحديث . ولما كانت الناحية الاقتصادية من أهم مظاهر النشاط الاجتماعى ، فقد قدم أصحاب هذه النظريات خدمات جليلة لميدان البحث فى علم الاجتماع . ولعل مدرسة الفزيوقراط هى أهم تلك المدارس ولا سيما أن أتباعها من أشهر أصحاب النظريات الاقتصادية ؛ ومن أهمهم آدم سميث ، مالتوس ، ريكاردو فى فرنسا ، واستيورات مل فى إنجلترا . وفيما يلى سوف نناقش دعائم النظرية الفزيوقراطية ، وأهم آراء أصحابها لنقف على مبلغ مساهمتها فى التمهيد لمولد علم الاجتماع .

نظرية الفزيوقراط الاقتصادية تعــرف فى تاريخ المذاهب الاقتصادية بنظرية الحرية الاقتصادية وكان على رأسها الاقتصادى الفرنسى « كيناى » ouesnay وقد درس « كيناى » كيفية تداول الثروات فى المجتمع ، واعتبر هذا التداول أشبه مايكون بدورة الدم فى جسم الإنسان . وذلك فى بحثه بعنوان « الجدول الاقتصادى » ، هذا وكانت آراء بقية أنصار هذه النظرية متقاربة مع آراء « كيناى » ومن هؤلاء نجد « ميرابو ، وجورناى ، وترجو » . **والدعائم التالية هى التى اعتبرها الفزيوقراطيون أساسا لفلسفتهم الاقتصادية وهى :**

١ ــ **النظام الاقتصادى جزء من النظام الطبيعى العام** ، وما دام هو كذلك فهو خاضع لقوانين ثابتة لا تقل ثباتا عن القوانين التى يخضع لها النظام الطبيعى العام .

٢ ــ **النظام الطبيعى بصفة عامة هو أصلح النظم للانسان وأكثرها** تحقيقا لرغباته والعمل على إسعاده .

٣ ــ من الميسور بالنسبة للانسان العاقل أن يكتشف هذه النواميس الطبيعية فى نفسه ، لأنها جزء من الطبيعة العاقلة التى أودعها الله فى النفس الإنسانية .

٤ – وما دامت النظم الطبيعية بصفة عامة ، والاقتصادية بصفة خاصة محققة لرغبات بنى الإنسان وهى من النعم التى أفاض الله بها على خلقه لتوفير أسباب السعادة للجنس البشرى ، فإن من الواجب على الأفراد وكذلك على الحكومات ألا تتدخل فى شئونها وأن تتركها حرة من كل قيد .

٥ – **يترتب على الحقيقة السابقة ضرورة ترك الحرية للأفراد ليتصرفوا فى المسائل الاقتصادية طبقا لما يحقق مصلحتهم** ، ولا سيما أن مصلحة الفرد لا تقف على طرفى نقيض مع مصلحة المجموع . فأصحاب هذه النظرية يعتبرون الفرد أقدر على تدبير مصالحه ، ومن ثم فإنه يستطيع أن يحدد الأولويات والمعايير التى تخدم صالحه الخاص بصورة ممتازة فى النواحى الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية ، على أن ثمرات هذا الجهد الفردى تنعكس من جهة أخرى على صالح المجموع ؛ مادامت الحكومة تخلى سبيله ولا تتدخل فى شئونه ولا تقف حائلا فيما يلجأ إليه من وسائل . ومن أجل ذلك وضع الفزيوقراطيون **مبدأهم الشهير « دعه يعمل »** Laissey Faite ، **أى اترك الأفراد يستغلون قدراتهم واستعداداتهم كيفما يرغبون حتى يستفيد المجموع من جهود الأفراد** .

وبجوار ذلك فإن المنافسة الحرة تؤدى إلى تحقيق الكثير من الأرباح وقوانين العرض والطلب ، وتعمل عملها فى ارتفاع أو انخفاض أسعار مختلف السلع وفق هذه النظرية من تلقاء نفسها لصالح الأفراد ، كما تحدد المجال الذى يسلكه كل من العمل ورأس المال . ومن ثم يجب عدم التدخل فى أثمان السلع المختلفة ؛ على اعتبار أن القوانين السابقة الذكر تعمل تلقائيا على حفظ التوازن الاقتصادى . وبالإضافة إلى ذلك فإن أنصار هذه النظرية يرون أن التجارة الخارجية يجب أن تكون بدورها حرة طليقة ، حتى تنتج كل دولة المنتجات التى تعود عليها بأكبر قدر من الفوائد ، وتستورد بالتالى ما تحتاج إليه من السلع الأخرى بأنسب الأسعار ؛ وبذلك تسير الأمور فى التجارة سيرا طبيعيا .. ومن أجل ذلك وضع الفزيوقراطيون **مبدأهم الشهير « دعه يمر »** Laissey Passer ، **أى إتاحة الحرية للاستبدال فى داخل وخارج البلاد** .

وما دامت الطبيعة هى منارة الفكر الاقتصادى فى النظرية الفزيوقراطية، فان الأرض بالتالى هى العامل الوحيد فى الإنتاج ، وأن الزراعة هى العمل الوحيد المنتج ، بمعنى أن الزراعة دون غيرها من وسائل الإنتاج ، تنتج من الثروات أكثر مما تستهلك ، فقد كان رأيهم أن الصناعة والتجارة من وسائل الإنتاج العقيمة ، على حين أن الزراعة هى التى تخلف وراءها ناتجا صافيا .

ومن هنا فقد انتهوا إلى **تقسيم المجتمع إلى طبقتين اجتماعيتين :**

(ا) طبقة منتجة وهى طبقة الفلاحين وأصحاب الأطيان .

(ب) طبقة غير منتجة ، وهى طبقة التجار والصناع وأصحاب الحرف الحرة والخدم .

وقد أدت دراسات وآراء مدرسة الفزيوقراط إلى إشاعة الروح الفردية. واعتبار الفرد دعامة للتشريع وللانتاج القومى وللحكم السياسى ، والعناية التامة بشئون الزراعة والعمل على تشجيعها بكافة الوسائل وإزالة المعوقات التى تضعها الدولة فى سبيل تسويق حاصلاتها . سواء أكانت تلك النتائج تتفق أو لاتتفق مع النظريات الاقتصادية والسياسية الحديثة . فان النظرية الفزيوقراطية قد ساهمت فى التمهيد لمولد علم الاجتماع من ناحيتين :

١ – **دراسة الظواهر الاقتصادية بوصفها خاضعة لقوانين** . وما دامت الظواهر الاقتصادية على هذه الصورة ، ولاسيما أنها ليست إلا مظهرا من مظاهر الحياة الاجتماعية ، فإن من الضرورى أن تكون مختلف الظواهر الاجتماعية خاضعة لفكرة القانون . وذلك بصرف النظر عن رأى أصحاب هذه النظرية من أن القوانين الاقتصاديه قوانين سماوية عادلة ، وما دامت هى كذلك فإن هدفها ليس شيئا آخر سوى سعادة الإنسان . ولما كانت القوانين عبارة عن علاقات ضرورية تنظيمية تنشأ من طبائع الأشياء وتربط الأسباب بمسبباتها والنتائج بمقدماتها ، فإنه لايجوز الحكم عليها بأحكام تقويمية أخلاقية تتعلق بصلاحيتها أو بعدم صلاحيتها .

٢ – **دراسة الطبقات الاقتصادية فى المجتمع** ، وتتناول طائفة غير يسيرة من شئون الحياة الاجتماعية ، بيد أنهم فى دراساتهم ابتعدوا عن الواقع ،

ولا سيما عندما اعتبروا الصناعة والتجارة من الأنشطة الاقتصادية العقيمة، على حين أن الزراعة — من وجهة نظرهم — هى النشاط الاقتصادى الخلاق. وهى وجهة نظر أثبتت الثورة الصناعية عدم صحتها.

غير أن آدم سميث قد تدارك الأمر فيما بعد وحاول تعديل الكثير من آراء مدرسة الفزيوقراط الفرنسية، حيث اعتبر العمل فى ذاته هو العنصر الرئيسى بين عناصر الإنتاج، ومن ثم لا يختلف الأمر سواء كان العمل فى الزراعة أو فى الصناعة أو فى التجارة، لأن هذا الاختلاف لا يقلل من شأنه كأداة إنتاج. وبالنسبة لموضوع تفضيل طبقة الزراع وأصحاب الأطيان على طبقة التجار والصناع، فإن (سميث) اعتبرهما طبقتين منتجتين تقومان على أساس تقسيم العمل الاجتماعى، وتخصص كل فئة فى ناحية من نواحى الانتاج..

وهذا يؤكد أن دراسات (سميث) كانت أفضل من دراسات الفزيوقراطيين الفرنسيين من حيث دقة البحث وضبط الأحكام والانتفاع بحقائق التاريخ. ومن ثم فقد أتاح فرصة الانطلاق أمام بحوث الاقتصاد السياسى، وأضاف إليه كثيرا من البحوث التى لم يسبقه إليها أحد. ومن هنا يطلق عليه «أبو الاقتصاد السياسى» غير أنه لما كان فى العلم «لا يوجد شىء من لاشىء» فان هذه التسمية تغمط حق من تناولوا الموضوعات الاقتصادية من قبله، بل من أيام «أرسطو» وما جاء بعده من المفكرين الذين اهتموا بالنواحى الاقتصادية ولا سيما زملائه من أعضاء مدرسة الفزيوقراط.

خامسا: الدراسات السكانية وعلم الاجتماع:

وتعتبر دراسات «مالتوس» Maltus أكثر تعبيرا عن الدراسات السكانية فى هذا المجال؛ وتعتمد نظريته على قاعدتين هما:

١ — أن الطعام ضرورى بالنسبة لحياة الإنسان ولا يمكن الاستغناء عنه.

٢ ـ أن الغريزة الجنسية هى التى تحكم ميل كل من الجنسين إلى الآخر .

والقاعدة الأولى توضح حاجة الإنسان الأساسية والضرورية للطعام ، وهذا يعنى ارتباطا وثيقا بين زيادة الطعام وزيادة السكان ، على حين أن القاعدة الثانية توضح أن قدرة الانسان فى زيادة أبناء جنسه قدرة كبيرة وحاجة طبيعية لا غنى عنها . وبالتالى فمن الضرورى وضع الضوابط التى تحكم ظاهرة التناسل فى ضوء المتاح من الطعام .

واستخلص مالتوس من ذلك نتيجة غاية فى الخطورة ، وهى أن السكان يتزايدون وفقا لمتوالية هندسية ، على حين أن المواد الاقتصادية تتزايد وفقا لمتوالية عددية ، بمعنى أن السكان يتضاعفون كل ٢٥ سنة ، فاذا كان عدد السكان فى مصر سنة ١٩٧٥ نحو ٣٥ مليون نسمة ، وإذا افترضنا أن مقدار الأغذية المطلوبة لهذا العدد مليون طن من الأغذية ، فانه يمكن توضيح مدلول نظريته على النحو التالى إذا اعتبرنا سنة ١٩٧٥ هى سنة الأساس :

سنة الأساس	١٩٧٥	٢٠٠٠	٢٠٢٥	٢٠٥٠	٢٠٧٥
السكان (بالمليون نسمة)	٣٥	٧٠	١٤٠	٢٨٠	٥٦٠
الطعام (بالمليون طن)	١	٢	٣	٤	٥

أى أنه بعد مائة سنة من الآن ، أى فى سنة ٢٠٧٥ سوف يصبح عدد السكان فى مصر ٥٦٠ مليون نسمة ، بينما كمية الغذاء المتاحة ٥ ملايين طن . فاذا كنا نستورد من الآن ما يكفى حاجة السكان من الغذاء فكيف يكون الحال بعد مائة سنة ولاسيما أن الإفراط السكانى Over population قد أصبح سمة عالمية وخاصة فى الدول المتخلفة والآخذة فى النمو ؟

ومعنى ذلك أن هناك ميلا مستمرا لدى الجنس البشرى للتزايد بمعدل أسرع من معدل الزيادة فى المواد الغذائية . والنتيجة الحتمية لذلك هى قصور عرض المواد الغذائية على المدى الطويل عن ملاحقة الزيادة السريعة فى السكان ، الأمر الذى يترتب عليه « تلقائيا » انتشار المجاعات ، وتفشى

الأوبئة وقيام الحروب بين الناس : مما يؤدى إلى رفع معدل الوفيات بينهم والتخفيف من معدل تزايدهم .

وكانت هذه العوامل من وجهة نظره بمثابة موانع ذاتية موجبة ، تحول دون زيادة عدد السكان عن الحد الذى تسمح به موارد العيش. هذا وفى الطبعة الثانية من كتابه « المقالة الأولى فى السكان »(١) أضاف إلى هذه الموانع ، مانعا معنويا هو « المانع الأخلاقى » Moral Restraint ويقصد به تأجيل الزواج بدلا من التبكير فيه : أو التعفف عنه كلية : مع تفضيل العزوبة إذا كان الأمر ميسورا .

غير أن الموانع الأخلاقية تقوم على الاختيار . وبالتالى فهى عوامل سلبية تحول أيضا دون زيادة عدد السكان عن الحد الذى تسمح به موارد العيش. ولكن ليس عن طريق رفع معدل الوفيات كما هو حال الموانع الموجبة . ولكن عن طريق خفض معدل المواليد نتيجة لرفع سن الزواج أو الامتناع عنه نهائيا .

تلك هى نظرية السكان التى نادى بها مالتوس فى نهاية القرن الثامن عشر والتى كان لها أبعد الأثر فى تفكير الاقتصاديين والمشتغلين بمسائل السكان والإصلاح الاجتماعى ، وأساتذة علم الاجتماع منذ عرفت تلك النظرية وإلى الآن .

هذا وإذا كان مالتوس قد استشهد ببعض الشعوب فى أمريكا الشمالية التى تضاعفت خلال خمسة وعشرين عاما (٢) ، فانه فى تعميمه هذا المبدأ أو تلك النتيجة على جميع الشعوب لم يكن موفقا ، حيث أكدت الأبحاث أن هناك شعوبا فى ذلك الحين لم تكن تتضاعف خلال تلك المدة . ومن هنا فان ادعاءه بتزايد السكان طبقا لمتوالية هندسية غير صحيح فى الغالب .

وأما عن الفرض القائل بأن عرض المواد الغذائية يسير طبقا لمتوالية حسابية فقد بناه مالتوس على **أساس العلاقة الفنية المعروفة بقانون الغلة المتناقصة** Law of

---

(١) Maltus, T.R. First Essay on population, Second edition London, 1962, p. 26.

(٢) Samuelson, P.A. ; Economics, New York, 1951, p. 24

diminishing retu.. ويلخص هذا القانون ، أن لكل قطعة من الأرض حدا يبلغ عنده الإنتاج غلته القصوى ، بالنسبة لما يستخدم فيها من كل من عنصرى العمل ورأس المال . بحيث إذا زاد المستخدم منها عن الحد ، أخذت الغلة التي تنشأ عن هذه الزيادة فى التناقص النسبى إلى أن تصل لصفر ، حيث يكون قانون الغلة المتناقصة قد بدأ فى السريان حينئذ . ولهذا فإن مالتس اعتقد أنه يستحيل على بريطانيا فى ذلك الحين أن تتوسع فى إنتاج القمح — مع ضيق رقعة الأراضى الزراعية بها — لكى تجارى الزيادة الكبيرة فى عدد سكانها .

وقد برهنت التطورات التى شهدها القرن التاسع عشر ،والتى كان من أهمها اكتشاف الأراضى الجديدة فى الأمريكتين واستراليا ونيوزيلاندا وجنوب أفريقيا . وظهور المخترعات الحديثةالتى أدت إلى إحداث ثورة عارمة فى أساليب الإنتاج الزراعى والصناعى ، أدت إلى زيادة الإنتاج زيادة هائلة جعلت سكان بريطانيا يتمتعون بمستوى معيشة أعلى مما كانوا عليه وقت قيام النظرية ، بالرغم من تزايد عددهم زيادة كبيرة نسبيا .

وبناء على ذلك هاجم الكثيرون مالتس ووجهوا إليه كثيرا من اللوم . واتهموه بأنه يعمل على إفساد النظام الأسرى بتشجيع الأفراد على الامتناع عن الزواج . وكذلك منع الحمل..ولذلك لم تلق آراؤه تأييدا كبيرا فى بريطانيا نفسها . وإنما رحب ساستها بنظريات (دارون وسبنسر وغيرهما) التى تدعو إلى أن البقاء للأصلح والأقوى ، ومن ثم أصبحت المناداة بزيادة السكان سياسة عامة وضرورية للدول النازعة إلى الاستعمار مثل بريطانيا (١) .

تلك هى نظرية مالتس . وبالرغم مما أثير حولها من نقد ، فإنها فى المجال السكانى قد أعطت البحث الاجتماعى دفعة قوية ، وها نحن أولاء ندعو إلى تنظيم الأسرة عن طريق تنظيم الإنجاب بالأساليب الطبية الحديثة ، وبما لا يتعارض مع الشريعة الاسلامية .

---

(١) للتوسع فى هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى كتابنا بعنوان « أسس علم السكان » مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٨

الفصل التاسع

التفكير الاجتماعى لدى سان سيمون

ظهرت فى فرنسا طائفة تعرف فى تاريخ التفكير الاجتماعى « بأصحاب النظريات الخيالية » وقد تأثر رجالها بالأحوال الاقتصادية السائدة وما أحدثته الثورة الفرنسية من تخلخل اقتصادى . غير أنهم جانبوا الصواب فى أسس دراساتهم ومناهج بحثهم ، لتناولهم المسائل بأسلوب فلسفى فى ضوء مبادىء وأسس يستحيل تحقيقها . **وأشهر رجال هذه الطائفة سان سيمون وشارل فورير** Fourier **وكابت** Cabet **وقد ذهب** الأخيران إلى محاولة تطبيق الشيوعية تطبيقا عمليا . ولكن تجربتهما كان مصيرها الإخفاق والفشل .

هذا وسوف نتناول أهم رجال هذه الطائفة وهو سان سيمون بالدراسة التفصيلية على النحو التالى :

سان سيمون S. Simon (١٧٦٠ — ١٨٢٥)

نظر سان سيمون إلى تطور الإنسانية نظرة تقوم على دراسة الواقع ، وعلى اشتقاق التيار الفكرى والعلمى من أحكام الماضى وحقائقه ، **كما أنه كان يؤمن بفكرة التقدم إيمانا شديدا** (١) **فقد** أكد أن الانسانية تسير دائما نحو التقدم المطرد والسعادة الحقة وأن « **العصر الذهبى للانسانية لم يكن أبدا وراء ظهورنا ولكنه ماثل أمامنا ، ماثل فى تحسين الوضع الاجتماعى : فآباؤنا لم ينعموا به**

---

(١) De la Re Organization de la Société, Européenne, 1814 on Oeuves de Simon et d'Entantin. I. xv.

أبدا غير أن أطفالنا سوف يسعدون يوما ما به . وعلى عاتقنا يقع عبء تمهيد الطريق أمامهم(١) .

وقد حاول سان سيمون فى مؤلفه عن إعادة تنظيم المجتمع الأوربى أن يستعرض التطور التاريخى للانسانية : فأهمل الأحداث التاريخية والوقائع الحربية وتاريخ الملوك ، وراح ينصح بأن نبحث فقط عن الصفات الأساسية للمعرفة ولروح التفكير فى كل قرن ، وأن نتعرف على البواعث الحقيقية للثورات والنتائج الاجتماعية المترتبة عليها ، ذلك أن هذه الأمور وحدها هى التى تفسر التاريخ ، وهى التى تعطى لكل قرن صفاته التى تميزه عن غيره . وعلى سبيل المثال فان القرن السادس عشر كان يتميز برجال الدين ،أو على الأقل كان هذا هو اتجاه التفكير فى ذلك القرن . حيث أغلب الحكام يوجهون كثيرا من اهتماماتهم للمشاكل التى تتصل بالعقائد الدينية . وفى القرن السابع عشر ازدهرت الفنون وظهرت بوادر الأدب الحديث . على حين أن مفكرى القرن الثامن عشر كانوا من الفلاسفة الذين رغبوا فى إيضاح أن النظم الاجتماعية الهامة كانت قائمة على أحكام غير واقعية وعلى الخرافات والأوهام ، ورغبوا فى تخليصها من هذه الخرافات ومن النتائج التى تترتب عليها ، بينما اتجه المفكرون فى القرن التاسع عشر إلى دراسة السياسة ، بمعنى أن كل شىء كان ينطق بأن محور اهتمام مفكرى ذلك القرن كان يدور حول المسائل السياسية .

سان سيمون والتحول الاجتماعى :

وكان سان سيمون ينظر إلى التاريخ الانسانى باعتباره وحدة كاملة مستمرة ، بمعنى أن كافة الأحداث التى مرت بالإنسانية ، أو التى سوف تقع فى

---

(١) L'age d'or du gente humain nési point dernière nous il es au-devant' il est dans la perfection de L'ordre social, nos péres ne l'ont point vu, nos enfants arriveront un jour ; C'est a nous de leur en frayer la route.

المستقبل تشكل وحدة واحدة مستمرة ؛ ترمز بدايتها إلى الماضى وتعبر نهايتها عن المستقبل .

ومن هذه السلسلة المتصلة من الأحداث التاريخية يمكن التعرف بشكل دقيق على مكان كل حدث مهما تضاءل حجمه ، ومهما انخفضت أهميته فى هذه السلسلة من الأحداث التاريخية ، **وعلى ذلك فإن كل تنظيم سياسى ، وكل نظام اجتماعى ينبغى لكى يكون مفيداً أن يشبع دافعين :**

١ – أن يكون مفيدا للمجتمع ؛ أى أن يحقق للمجتمع فائدة إيجابية .

٢ – أن يكون متناسقا مع الأوضاع القائمة فى المجتمع ومتفقاً مع الأفكار والاتجاهات السائدة فيه .

هذا وبالرغم من أن سان سيمون يعتقد أن الشرط الثانى غير مألوف مثل الشرط الأول ، فانه يراه ضروريا للغاية على اعتبار أن التنظيم الاجتماعى لكى يكون مقبولا ؛ ينبغى أن يكون متناسقا مع الأوضاع السائدة فى المجتمع ومتماشياً مع الأفكار والاتجاهات المأخوذ بها فى هذا المجتمع . ومن هنا فان النظم الاجتماعية يكتب لها البقاء طالما هى كذلك . كما أنه يشترط ألا تكون أدنى أو أعلى من مستوى الأوضاع القائمة فى المجتمع .

وبناء على الأسس السابقة ، فان النظم الاجتماعية فى أى مجتمع ، يمكن أن تعطينا صورة حقيقية وفعلية عن الأوضاع القائمة فى المجتمع فى الفترة الزمنية التى قامت واستمرت خلالها ، وكذلك تلقى الضوء على الاتجاه الفكرى والتيارات الاجتماعية والأخلاقية المنتشرة فى ذلك المجتمع .

نخلص من هذا إلى أن فلسفة التاريخ عند سان سيمون تهدف إلى البحث عن الأسباب والمسببات التى تميز أحداث التاريخ وتضفى عليها لونها وصبغتها . ذلك أنه من دراسة الأسباب والمسببات لا يصبح التاريخ مجرد تسجيل للوقائع الحربية ولحياة الولاة والحكام ؛ بل يصبح التاريخ سجلا للتطور الاجتماعى وصورة لا يكتنفها الشك لتفكير الشعوب وعاداتها وتقاليدها .

وبالتالى فانه عن طريق المقارنة نستطيع تحديد العوامل والظروف التى إذا اجتمعت يمكن أن تؤدى إلى وقائع تستمد خصائصها مما سبقها من وقائع .

ويلاحظ أن سان سيمون يهتم بالصفة التفسيرية للتاريخ ، وهو بهذا يعتبر الأب الروحى **لفلسفة التاريخ عند (كارل ماركس)** ذلك أنه يعتبر أن أحداث التاريخ ليست إلا تفسيرا لأحوال المجتمع ونظمه ومستوى التفكير فيه ، وإن كان ماركس يرى أن النظم الأخلاقية والسياسية والحالة الحضارية ليست إلا نتيجة للحالة الاقتصادية أو تعبيراً عنها . فان سان سيمون لا يرجع أحداث التاريخ إلى الحالة الاقتصادية وحدها . ولكنه لا يغفل أهمية الجانب الاقتصادى ولا سيما ما يتصل منه بالملكية الفردية .

فالتاريخ عند سان سيمون لا يفسر بظاهرة اجتماعية واحدة مهما بلغت قوتها أو أهميتها . ولكنه كظاهرة اجتماعية يفسر بظواهر – لا بظاهرة اجتماعية واحدة أخرى . وهذا يؤكد رأيه السابق من أنه لا يوجد سبب واحد لتفسير التاريخ ، وإنما هناك أسباب كثيرة لذلك .

ولما كانت الملكية الفردية من أهم جوانب النظام الاقتصادى ، فان الصورة التى تكون عليها فى أى عصر تعبر عن ذلك العصر ، وعلى سبيل المثال فانه :

١ – فى العصر الإقطاعى الحربى كانت الملكية الفردية تنقل عن طريق الميراث ، لأن من سمات ذلك العصر الاعتماد على الحروب من أجل السيطرة على الآخرين أو سلب أموالهم على الأقل .

٢ – أما فى العصر الحديث فان الفرد يحصل على الملكية نتيجة لقدراته واستعداداته الشخصية أو نتيجة لمولده أو لعنصره .

وكان سان سيمون يؤيد التطور الحديث لنظام الملكية . فقد كان من رأيه أن توارث الثروات ينتهى بالسيطرة والتحكم فى ملكية وسائل

الإنتاج ، تلك التى تنتهى بالسيطرة على الطبقة العاملة . و . يتفق مع طبيعة العصر ؛ ولا مع الدور الفعال الذى تؤديه تلك الطبقة فى الأخذ بناصية المجتمع إلى أرقى المستويات . ومن هنا فقد ربط بين التغير فى النظام الاجتماعى إلى الأفضل وبين التغير فى نظام الملكية الفردية(١) .

ولذلك طالب بنظام جديد للملكية الفردية يتفق مع ضرورات التقدم الاجتماعى ، وهذا النظام يقوم على أن ترث فيه الدولة — لا الأسرة — من الثروة ما يطلق عليه رجال الاقتصاد « جوهر الإنتاج » . وهذا النظام الجديد للتملك لا يكون الانتقال إليه فجأة وعن طريق القوة ، وإنما بالتدرج البطىء وبالعمل المستمر وبالحماس الشديد ، والقوة الجديدة التى يمكن الالتجاء إليها للانتقال إلى النظام الجديد للملكية الفردية هى « القوة الإنتاجية » أى قوة العاملين .

ولذلك فقد اعتبر الملكية الفردية عادة سيئة ، ومن المستحيل أن تستمر طويلا فى ظل تقدم العلوم والفنون والأخلاق الإنسانية . ولما كانت المجتمعات فى حاجة إلى تغيير أنظمتها الاجتماعية بما يتفق ومقتضيات العصر ، ولما كان نظام المواريث من الأنظمة الاجتماعية الضاربة فى أعماق التراث الاجتماعى بجذورها ؛ ومن الصعب إن لم يكن من المستحيل إلغاء الشكل المألوف لهذا النظام ، فقد انتهى سان سيمون إلى ضرورة حدوث ثورة لإحداث ذلك التغيير الاجتماعى .

وللثورة — أى ثورة — لدى سان سيمون مراحل هى :

١ — **تبدأ بالحماس من أجل الصالح العام** ، ذلك الذى يمكن أن يساعد على قبول التضحيات التى يتطلبها الإصلاح المنشود .

٢ — وتقوم المرحلة الثانية على **الندم ورفض التضحية** .

---

(١) De la Re Organisation de la Société Europénne, Op. Cit., xv, p. 242.

٣ ـ وحينئذ لا يمكن التغلب على مقاومة الملاك إذا لم يتسلح المعدمون. ومن هنا تقوم الحروب الأهلية والمذابح ، وتصدر أحكام النفى والتشريد. إلخ(١) .

ومع ذلك فهو يرى أن الثورة ـ لا تعنى الفوضى ـ وإنما تهدف إلى إيقاف الظلم والاستبداد وإزالة عوامل التخلف ، والسير بالإنسانية فى طريق الارتقاء والتقدم ، أى أن الثورة تنبع من واقع المجتمعات التى تحدث بها ، بمعنى أنها ليست خاضعة للاستيراد أو للتصدير ، وإنما هى نتيجة لظروف مجتمع كان يتطلب الثورة . ومن آرائه التى تنقصها الدقـــة قوله أن الثورات مهما كانت نتائجها تسير بالإنسانية نحو التقدم .

ويربط سان سيمون بين ضرورة تغيير نظام الملكية الفردية وبين الثورات وبين الملاك المعدمين . . وبين الصراع ، على اعتبار أن الصراع من مستلزمات التقدم . غير أن الصراع لا يعنى استخدام القوة أو العنف ، وإنما يعنى التسلح بالمعرفة والعلوم . ويؤكد وجهة نظرة هذه بقوله : إنه منذ القرن الرابع عشر حدث صراع مكشوف بين النظام الصناعى والنظام الإقطاعى ، كما حدث صراع بين رجال الدين المسيحى من جهة والعلماء ورجال الفكر من جهة أخرى . ثم تزايد هذا الصراع فى القرن السادس عشر داخل الكنيسة الكاثوليكية . الأمر الذى أدى إلى الإصلاح البروتستانتى . وفى مجال آخر تزايد الصراع بين طبقة العسكريين وطبقة الصناع مما ساعد على ظهور طبقة المشرعين والميتافيزيقيين .

وأوضح سان سيمون أن الطبقات ضرورة اجتماعية ، باعتبارها من مستلزمات الحياة فى المجتمع الإنسانى لاستحالة قيام مجتمع تنعدم فيه الطبقات ، أو وجود مجتمع تسود فيه طبقة واحدة ، غير أنه من الضرورى

---

(١) المرجع السابق ص ٢٤٢ .

أن يقوم النظام الطبقى على العدالة الاجتماعية بحيث لا تطغى طبقة على أخرى . ذلك أن النظام الطبقى فى أى مجتمع يؤكد أن الحياة الاجتماعية فى هذا المجتمع تسير سيراً طبيعياً . ولذلك فقد ناقش موضوع الطبقات وطالب بأن يعطى لكل طبقة من المكانة ما يتفق مع فائدتها الحقيقية للمجتمع دون اعتبار للحسب أو للنسب أو للمركز الاجتماعى . ومن الضرورى أن تتهيأ الأسباب التى تساعد على رفع مستوى معيشة الطبقة الكادحة والتخلى عن الأساليب المنافية للإنسانية فى استغلالها لصالح أصحاب رءوس الأموال. وطالب الحكومات بأن تبذل قصارى جهودها لتحسين حالة هذه الطبقة التى لا تلقى أى عناية ، وأن ينظر إليها كعنصر أساسى فى تقدم الإنسانية . ذلك أن الجنس البشرى لن يسير إلى الرقى والتقدم وهو منقسم إلى معسكرين غير متكافئين ، هما معسكر أصحاب الأعمال ومعسكر العمال .

وما دام المجتمع منقسما على نفسه على هذا النحو ، فان المعسكر الأول وهو الأقوى والأقل عدداً سوف يستخدم كل قواه من أجل السيطرة المستمرة ، على المعسكر الأكثر عدداً ، وهو معسكر العمال .

ومن هذا يتضح أن سان سيمون لا يهاجم النظام الطبقى ، وإنما يطالب بإعادة إصلاح هذا النظام بحيث تجد كل طبقة المكان الذى تلائم ما تقدمه من خدمات للمجتمع ، والذى يتفق مع فائدتها بصفة عامة.

نخلص من هذا أن سان سيمون تقوم نظريته فى التحول الاجتماعى على تغيير نظام الملكية الفردية بالصورة التى سبق عرضها ، أى بصورة سلمية وبالتدريج ، وعن طريق العمل والحماس والإيمان بهذا التغيير ، وهو فى هذا يتفق مع الأسلوب العلمى لعلم الاجتماع ، الذى يقر التحول الاجتماعى الهادىء القائم على فحص المشكلة والتعرف على الجوانب السلبية منها ، ومحاولة التشخيص من أجل تحويل العناصر السلبية إلى عناصر إيجابية .

سان سيمون والتمهيد لعلم الاجتماع :

ربط سان سيمون فى دراساته بين النواحى الاجتماعية والنواحى العلمية، حتى أنه اعتبر التاريخ الحقيقى للانسانية هو تاريخ العلــوم ، وأن الوصول إلى إقامة علم للإنسان يستلزم الوقوف على سير العلوم وتطورها.

وقد طالب سان سيمون بادخال جميع العلوم فى وحدة منهجية حتى تتضح فائدتها وللتعرف على أساسها المشترك الذى يراه وهو « العلم العام » أو « الفلسفة الوضعية » . وقد أكد « دوركايم » أن هذه الفكرة هى التى مهدت الطريق إلى فلسفة « كونت » الوضعية .

ويلاحظ أن كلمة « وضعى » positif عند سان سيمون تعنى «فعال» actif وملازم لطبيعة الشىء Immanent ومستقل استقلالا ذاتياً autonome على حين أن كلمة « فلسفة » تعنى دراسة النشاط الإنسانى من جانبيه الجمعى والفردى ، وجانبيه المادى والروحى . ومن هنا فقد أطلق على الدراسات التى تتناولها الفلسفة الوضعية اسم « علم الإنسان » Science de l'homme أو الفزيولوجيا الاجتماعية physiologie Sociale وعلى ذلك فإن الفلسفة الوضعية عند سان سيمون تعنى علم الاجتماع .

ولقد أضاف سان سيمون إلى ذلك أن الفزيولوجيا الاجتماعية تمثل الجزء الأساسى للفزيولوجيا العامة ، وأنها لا تعتمد إطلاقاً على البيولوجيا، وإنما تعتمد على التاريخ ، وعلى الحضارة ، وعلى الإنتاج الاقتصادى والإنتاج الروحى ، وعلى صراع الأفراد والجماعات والطبقات الاجتماعية وأن علم الفزيولوجيا الاجتماعية سوف يصبح علما وضعياً بالضرورة فى العصر الذى تكون فيه أسس الفزيولوجيا وعلم النفس قائمة على وقائع تخضع للملاحظة والمناقشة . هذا ومن النتائج التى يرى سان سيمون حدوثها نتيجة لقيام علم الإنسان ، منها قيام تنظيم جديد فى نظم الدين والسياسة والأخلاق ، ونظام التعليم أيضاً ، باعتبارها ليست شيئاً آخر

سوى تطبيقات لنظام الأفكار ، أو بالأحرى ليست إلا نظاماً منظوراً إليه من زوايا مختلفة ، وقد اعتبر هذه الفزيولوجيا الاجتماعية نقطة البداية لقيام علم الإنسان .

هذا ومن أقوال سان سيمون ، أن الإنسانية تمر فى تطورها بعصور ثلاثة هى :

١ – العصر التخمينى الذى يذهب من تعدد الآلهة إلى إله واحد .

٢ – والعصر – بين التخمين – والواقعية الذى يذهب من تصور علة غير منظورة إلى تصور القوانين .

٣ – العصر الواقعى الذى يرمى إلى تفسير العالم بقانون واحد .

وأضاف أن العصر الأخير قد بدأ منذ فترة وجيزة ، ولذلك فإن كافة مظاهر التفكير الإنسانى السابقة لهذا العصر لم تعتمد على الملاحظة وعلى النقد ، وإنما كانت بمثابة أعمال تمهيدية . ولهذا فان العلم لا يمكن اعتباره علماً وضعياً إلا فى العصر الذى تصبح فيه العلوم خاضعة للملاحظة .

هذا وإذا كان التحضر فى نظر روسو مؤديا إلى الدمار والانحرافات الأخلاقية فان سان سيمون يؤكد أن التقدم العلمى لن يؤدى إلى الظلم والسيطرة أو الاستبداد لأن قيام حكم استبدادى على أساس التقدم العلمى ، أمر سخيف بقدر ما هو غير معقول ، ولا يمكن أن ينشأ إلا فى أذهان غريبة تماماً .

سان سيمون وضرورة السلطة فى المجتمع :

من رأى سان سيمون أن الاستقرار العام فى المجتمع غير موجود ، لأن الحكومة فى واد والشعب فى واد آخر . ذلك أن الشعب يريد حكومة

---

(١) L'organisateur (1820), in oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin, T. YX., 153-154.

لا تحمله إلا أقل قدر ميسور من الأعباء ، وعلى هذا فإن السلام والأمن سوف يظلان مهددين ما دامت الأعباء تتزايد بصفة دائمة .

ولذلك فان أفضل النظم الاجتماعية لديه هو ما يتيح لغالبية أفراد المجتمع الظروف التى تيسر لهم إشباع كل دوافعهم الأساسية . والشرط الأساسى لتحقيق ذلك هو أن يتولى الأفراد الذين يتصفون بمزايا خاصة وقدرات ممتازة ، يتولون تصريف شئون مجتمعتهم دون النظر إلى اعتبارات الحسب والنسب أو الدين أو العنصر . . . وما إلى ذلك .

وما دام رجال الصناعة قد أكدوا كفايتهم فى التنظيم والإدارة عن طريق النجاح فى مشروعاتهم الصناعية فإنهم أولى الناس بشغل مراكز الصف الأول فى المجتمع ، لأنهم سيكونون أكثر الناس حرصاً على الاستقرار والسلام حتى يتمكنوا من الاقتصاد فى النفقات العامة ، بالإضافة إلى العمل على تضييق نطاق الظلم الاجتماعى فى كافة صوره . وما دام الأمر كذلك فإن كل مجتمع سوف **يصبح بالضرورة مصنعاً كبيراً أو خلية للانتاج ، وحكومة هذا المجتمع يجب أن تقوم على أساس اقتصادى (أى من رجال الصناعة) لكى تحل محل الحكومة السياسية ، فالسياسة فى نظر سان سيمون هى « علم الإنتاج » والصناعة من وجهة نظره هى حجر الزاوية بالنسبة لسعادة الإنسانية(١) .**

الصناع لدى سان سيمون فى الصف الأول من المجتمع :

الصناعة فى نظر سان سيمون **ليست غاية فى ذاتها ، ولكنها وسيلة إلى غاية أسمى** ، وهى الوصول بالمجتمع إلى حالة من الاستقرار السياسى والاجتماعى ، الذى تتلاشى فى ظله شيئاً فشيئاً جميع مظاهر السلطة ، وتصبح وظيفتها الرئيسية قاصرة على حفظ الأمن وأعمال الصيانة ، كما أن

---

(١) Introduction aux Travaux Scientifiques du Xixe siécle (1897-1808) in oeuvres choisies. T. I., p. 220.

التنظيم التضامنى يصبح غير ذى موضوع فى مجتمع صناعى متكامل . ومثل هذا المجتمع الذى أشار إليه سان سيمون هو المجتمع المثالى للاشتراكيين المعاصرين الذين يعملون من أجل الوصول إليه . وهو مجتمع خيالى ولا شك ومستبعد التحقيق بلا ريب .

أما عن الصانع فى نظر سان سيمون ، فهو الذى يعمل فى سبيل الإنتاج . أو لكى يضع فى متناول مختلف أفراد المجتمع وسيلة أو أكثر من الوسائل المادية التى تشبع دوافعهم أو مختلف أذواقهم . والصانع من وجهة نظر سان سيمون هو الفلاح ، راعى الماشية ، النجار ، الحداد وصانع الأحذية ، والتاجر وكل منتج لأى سلعة أو محصول من السلع والمحاصيل التى تشبع حاجات الناس ، بمعنى أن الصناعة يدخل تحتها كل عمل يدوى أو عقلى . . . إدارى أو تنفيذى . . . صناعى أو زراعى .. تجارى أو تبادلى . . . إلخ .

أما غير الصناع أو بالأحرى غير المنتجين فهم الذين يملكون ولا يعملون ، وإنما يعيشون على ريع عقاراتهم مثـل الأرستقراطيين والبورجوازيين وأصحاب رءوس الأموال الذين يعيشون على امتصاص دماء الأجراء ، ويستثنى من ذلك مالك الأرض أو العقار إذا تولى إدارة أملاكه بنفسه ، وكذلك صاحب رأس المال إذا تولى إدارة شئونه بنفسه... فهو فى هذه الحالة يعتبر صانعاً أيضاً .

ومن مبادىء سان سيمون قوله : « ما دام كل شىء يتم بواسطة الصناعة ، فان كل شىء يجب أن يكون من أجلها » وعلى أساس هذا المبدأ ، فإنه يضع الصناع فى الصف الأول فى المجتمع ، كما أن باقى طبقات المجتمع يجب أن تكون فى خدمة طبقة الصناع ، تلك الطبقة التى لم تصل إلى مكانتها الحقيقية فى المجتمع حتى الآن ، كما ربط بين الصناعة والحرية حيث قال : « إنه مع ظهور الصناعة وبواسطتها ظهرت الحاجة إلى

الحرية والتعلق بها ، فالحرية لا يمكن أن تنمو إلا فى ظل الصناعة ، ولا يمكن أن يشتد ساعدها إلا بفضل الصناعة(١) .

وعمال الصناعة فى كل بلاد العالم — من وجهة نظر سان سيمون — إخوة لمعيشتهم فى ظروف متماثلة ، ولأنهم يواجهون معا نفس المعوقات ويمارسون واجباتهم ومسئولياتهم بصورة وبمشاعر متماثلة على اعتبار أن الصناعة وحدة واحدة . وما دام الأمر كذلك ، فإن المنتجين من جميع الطبقات ، وفى كافة المجتمعات ، أصدقاء بالضرورة ، ولا شىء يمكن أن يحول دون وحدتهم(٢) .

موقف سان سيمون من ظاهرتى الدين والأخلاق :

تأثر سيمون فى أفكاره عن الدين والأخلاق برواسب التفكير الفلسفى الذى ساد القرن الثامن عشر بالنزعة العدائية ضد رجال الدين . غير أنه لم يقف موقفاً عدائياً من الدين نفسه ، وإنما من المسحة الأخلاقية الإرهابية التى تسوده ، وكذلك من المبادىء العتيقة التى يقوم عليها . ولما كان العلماء هم الذين ينبغى أن يشغلوا المراكز الرئيسية الأولى فى المجتمع ، فإن من الضرورى أن يحلوا محل الرهبان والكهنة وباقى رجال الدين . وقد أدى تأثره بالفلاسفة إلى أفكار متناقضة فى هذا المجال .

ذلك أن سان سيمون يقول فى بعض الأحيان أنه يعتقد فى وجود الله ، ومع ذلك يطالب بتكوين جمعية من واحد وعشرين عضوا تنتخبهم الإنسانية ، وتتخذ هذه الجمعية اسم « مجلس نيوتن » لتمثيل الإرادة الإلهية فى هذا الكون . ولا يكتفى بسلب اختصاصات الله سبحانه

---

(١) «C'est avec l'industrie et par elle que le besoin et l'amour d'être libre ont pris naissance; la liberté ne peut croitre que avec elle ne peut se fortifier que par elle».

(٢) L'industrie (1819) in oeuvres de Saint Simon et d'Enfantin. T. XVIII. XIX.

وتعالى على هذا النحو ، وإنما يتصور نفسه رسولا يوحى إليه بإقامة ديانة جديدة هى « ديانة ... ومعنى ذلك نه يعتبر نيوتن هو الله ومع ذلك يعود إلى تناقضاته فيقول : « إن مجلس نيوتن سوف يمثانى على الأرض ، ويقسم الإنسانية إلى أربعة أقسام هى : الانجليزية ، الفرنسية . الألمانية ، والإيطالية — ويتجاهل أقدم شعوب الأرض قاطبة مثل الشعب المصرى . والشعب الهندى ، والشعب الصينى — وأن لكل قسم من هذه الأقسام مجلسا على غرار المجلس الرئيسى ، وسوف يرتبط كل فرد فى العالم مهما كان موطنه بأحد هذه الأقسام . وبالمجلس الرئيسى وبمجلس القسم الذى يتبعه . وينتخب الرجال مع النساء فى هذه المجالس على قدم المساواة .

وبالرغم من أن سان سيمون يؤكد أن « المسيحية » قد أسدت إلى الأخلاق خدمات جليلة فإنه يقول عن الأديان جميعها ، ومن بينها المسيحية ، أنها كانت مظهراً شعبياً للعلوم فيما مضى . ولما كانت العلوم متخلفة فى تلك العهود فان الأديان بالتالى كانت متخلفة . وما دام العلم قد تطور ، فان الدين ينبغى تطويره ليكون دين العلم أو « دين نيوتن » .

وترتيباً على ذلك فقد نادى «بمسيحية جديدة» لتنظيم المجتمع اقتصادياً، مسيحية تتخذ صورة مبادىء لأخلاق اجتماعية ذات مظهر مسيحى ، وأن يكون المبدأ الأساسى فى المسيحية الجديدة هو وجوب تعامل الناس كاخوة ، مع توفير وسائل الحياة السليمة للطبقة الأكثر حرماناً فى المجتمع .

وأما عن الأخلاق فانه يقول : إن من واجب الحكام أن يعملوا لإسعاد المحكومين . ولكنهم لا يقومون بواجباتهم فى هذا المجال إلا نادراً لأنهم لا يتحلون بالصفات الأخلاقية . ذلك أن الحاكم يتصور نفسه الآمر ، ويتصور أن على المحكومين الطاعة . وهذا نقص أخلاقى لأن

الحاكم لم يوجد ليأمر ويلزم الآخرين بالطاعة ، وإنما هو مندوب يحكم باسم المحكومين ، ولذلك فانه تفادياً لذلك يرى أن يتولى رجال الصناعة مقاليد الحكم فى المجتمع لأنهم – وحدهم – الذين يتحلون بالأخلاق الحميدة . على اعتبار أنهم يعملون من أجل المنفعة العامة .

وينتقل سان سيمون إلى تناول المبادىء الأخلاقية المسيحية السائدةفى المجتمع ويعرض لها فيقول : **إن المبدأ الأخلاقى المسيحى « أحبب لقريبك مثلما تحب لنفسك ، واعمل للآخرين ما تريد أن يعمله الآخرون لك »** . . وفى مناقشته لهذين المبدأين يعود إلى تناقضاته حيث يقول : إن الصناع طبقاً لهذين المبدأين هم الذين يتصفون بالأخلاق لأنهم يكرسون وقتهم وإنتاجهم فى إشباع حاجات الآخرين ، وإدخال البهجة والسرور إلى نفوسهم ، ومن لا يعمل بالصناعة فهو لا أخلاقى . . . ثم يعود ويطالب بأخلاق تقوم على التعامل والعمل بمنأى عن كل نزعة روحية أو سماوية ، لأن الأخلاق المسيحية قاصرة عن أن تكون هى الأخلاق الدنيوية ، أى أنه يأخذ بالأخلاق المسيحية لكى يؤكد أخلاقية الصناع ولا يأخذ بها لكى يؤكد أن المبادىء العلمية الحديثة هى المبادىء الأخلاقية السليمة .

وينتقل بعد ذلك إلى تناول المبدأ المسيحى **« لا تعمل للآخرين ما لا تحبه لنفسك » ويصفه بأنه مبدأ سلبى** ولا يحتوى على أى نوع من الإلزام ، ويضيف دليلا يؤخذ عليه ، عندما يتساءل عن قيمة هذا المبدأ الأخلاقى بالنسبة لإنسان يعيش فى عزلة عن الآخرين ؟ ولا أدرى كيف يضفى صفة الإنسانية على شخص منعزل . ومع ذلك فانه يطالب باستبدال المبدأ السالف الذكر بمبدأ آخر هو « يجب على الإنسان أن يعمل » لكى يكون سعيداً ، على اعتبار أن أكثر الناس سعادة ، هم الذين يعملون ، والأسرة السعيدة هى التى يستثمر كل أفرادها أوقاتهم استثماراً اقتصادياً سليماً ، وكذلك الشعوب التى تنخفض فيها نسبة غير المنتجين والمتعطلين تصل إلى أزهى عصورها .

نخلص من هذا إلى أن سان سيمون يطالب بوضع ديانة جديدة عن طريق تطوير الديانة المسيحية ، ولا يدرك أن الدين الأرضى ظاهرة اجتماعية ، وما دام هو كذلك فهو تلقائى — لا فعلى — النشأة ؛ ولكنه يستمر فى أقواله فيضيف أنه يعتقد بوجود الله ، الله الذى خلق العالم وأخضعه لقانون الجاذبية . ومعنى ذلك أن الكون يخضع لقوانين تجريبية علمية أهمها قانون الجاذبية . كما أنه لم يدرك أنه ليس لأحد أن يعمل على تغيير دين من الأديان أو خلق دين جديد ، وإنما طبائع الأشياء والقوانين الاجتماعية التى تسير المجتمعات الإنسانية هى التى تعمل من تلقاء نفسها على إيجاد الدين بالشكل الذى يتفق مع طبيعة كل مجتمع .

ويؤخذ على سان سيمون أنه أخذ فكرة « تقدم الإنسانية عبر التاريخ » عن « كوندرسيه » الذى قال إن العهد الذهبى للانسانية لا يمكن أن يكون وراء ظهورنا ، وإنما هو ماثل أمامنا ، ولم يدرك مثل كوندرسيه ومن قبلهما ، أن فكرة التقدم المطلق للانسانية فكرة ميتافيزيقية ، لا علمية ، أى فكرة ذاتية تعتمد على الميول والنزعات الشخصية . وكذلك قوله بفكرة الحالات الثلاث التى يمر بها التفكير الإنسانى والتى تبدو فى ظاهرها متأثرة بفكرة المراحل الثلاث عند « ترجو » الذى كان يرى أن الإنسانية تطورت فى مراحل ثلاث دينية وفلسفية وتجريبية ، فحولها سان سيمون إلى حالات ثلاث — تخمينية ، وبين التخمين والواقعية ثم الحالة الواقعيه . وهذه الفكرة أيضاً من الأفكار الشخصية غير العلمية . . . إلخ .

ويحمد لسان سيمون مطالبته باستخدام المنهاج العلمى فى العلوم الإنسانية ومن ثم يعتبر من آباء المذهب الواقعى ، كما أنه أول من وضع دعائم الاشتراكية الحديثة ... وأنه كما يقول « دوركايم » : يجب أن ينسب إلى سان سيمون وحده الشرف الذى ننسبه إلى — أوجيست كونت — بأنه أنشأ علماً جديداً هو علم الاجتماع على اعتبار أن سان سيمون — كما

يضيف دوركايم – لم يرسم خطة هذا العلم الجديد فحسب ، وإنما حاول أيضاً أن ينفذها ، وأن جميع الأفكار التى تسود مجتمعنا الحالى نجد جذورها لدى سان سيمون . هذا وسوف نعرف فى الفصل التالى ما إذا كان سيمون أو أوجيست كونت أو كلاهما أو أن ابن خلدون هو صاحب الفضل فى إنشاء علم الاجتماع ... إلخ .

ولا شك بعد كل هذا أن سان سيمون قد مهد الطريق بشكل حاسم لميلاد علم الاجتماع بالرغم من أن أفكاره تشوبها النزعة الإنسانية التى تقوم على دوافع ذاتية أكثر مما تقوم على الموضوعية .

الفصل العاشر

التفكير الاجتماعي لدى رفاعة الطهطاوى

ولد **الطهطاوى** فى السنة الأولى من القرن التاسع عشر، وتوفى سنة ١٨٧٣، وتلقى تعليمه الأولى فى مصر بالأسلوب الأزهرى الذى كان سائدا يومئذ؛ واستكمل تعليمه عندما أوفد فى بعثة إلى فرنسا استمرت من سنة ١٨٢٦ إلى ١٨٣١. وإذا ربطنا بين فترة هذه البعثة وبين الحركة الفكرية التى كانت سائدة يومئذ فى فرنسا، بل وفى أوربا كلها والتى كان على رأسها بعض المفكرين الموسوعيين **أمثال دالامبير وديدرو ومونتسكيو وترجو** نجد أنه قد تتلمذ على هؤلاء شأنه فى ذلك شأن سان سيمون الذى توفى سنة ١٨٢٥. وأوجيست كونت ١٧٩٨ – ١٨٥٧ وغيرهم. وبالتالى يمكن القول أن **المعين الفكرى الاجتماعى الذى ارتوى منه رفاعة الطهطاوى أثناء بعثته فى فرنسا هو نفس المعين الذى أدى إلى بلورة مفكرين اجتماعيين كبيرين فى فرنسا هما سيمون وكونت**، وكلاهما يزعم أتباعه أنه منشىء علم الاجتماع فى أوربا فى القرن التاسع عشر، وإن كان كونت من وجهة نظر الكثيرين يعتبر منشئا لعلم الاجتماع بصورته الحديثة بعد أن أنشأه لأول مرة – قبل ذلك بخمسمائة سنة – ابن خلدون فى الشرق العربى كما أوضحنا ذلك من قبل.

الجو الاجتماعى الذى نشأ فى ظله الطهطاوى :

ينتسب الطهطاوى إلى سلالة سيد الرسل عليه الصلاة والسلام. وفى طفولته كان نظام الالتزام بالنسبة للأراضى الزراعية هو السائد فى مصر، بمعنى أن بعض الأفراد يلتزمون بتوريد مبالغ محددة عن كل مساحة من الأراضى الزراعية تخصص لهم، نظير إطلاق حرية التصرف لهم فى هذه الأرض، كما لو كانت ملكا خاصا لهم. وفى سنة ١٨١٢ أمر محمد على

بمسح الأراضى الزراعية ، وجعل كل قرية — وليس الملتزم — مسئولة عن تسديد ضرائب الباشا « **محمد على** » ، وبذلك أصبحت أرض مصر كلها ملكا لمحمد على — طبقا لادعائه بذلك — باستثناء مساحات قليلة منها كانت ملكا لأعوانه وأقاربه ، واستبدل بذلك إلى ماقبل سنة ١٨٤٠ نظام «الالتزام» بنظام « العهدة » لكى يضمن جباية الضرائب ، وبصدور دكريتو سنة ١٨٤٠ التزم كبار الموظفين وضباط الجيش وغيرهم ممن أثروا عن طريق الحروب ، بأن يدفعوا مستحقات القرى التى تسلموها كعهدة ، وأن يضمنوا ذلك فى المستقبل . وكانت هذه « **العهد** » تعطى لأتراك وأجانب آخرين ومصريين .

وفى سنة ١٨٤٦ أصدر عباس الأول لائحة الأراضى التى جعلت ظاهرة الملكية فى الأراضى الزراعية تأخذ طريقها إلى الظهور(١) .

وبمقتضى اللائحة التى أصدرها سعيد باشا ، «اللائحة السعيدية» فى أغسطس ١٨٥٨ أصبح من حق أبناء المتعهدين وراثة آبائهم ، كما أصبح للمتعهد حق التنازل عن هذه الأرض وحق الهبة ، بل وحق البيع أيضا ، ومن هنا بدأت طبقة جديدة تتبلور وتستقر وتتدعم ، وهى طبقة كبار الملاك ، ولا سيما بعد **صدور قانون « المقابلة » الذى أصدره إسماعيل فى أغسطس ١٨٧١ وهو القانون الذى كفل للملاك الذين يدفعون هذه الضريبة الاستثنائية** حقوق الهبة والتوارث والإسقاط والوصاية ، والحصول على ثمن أو بدل ما يستقطع من الأرض للمنافع ، وكذلك حق « وقف » هذه الأرض وقفا « خيريا أو أهليا »(٢) .

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : علم الاجتماع الريفى والقرى المصرية . مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٧٤ صفحة ٣١٠ .

(٢) مجلة الطليعة : باب الوثائق ، بند ١ ، ٧ ، ٩ ، ١١ من اللائحة السعيدية : القاهرة عدد يناير ١٩٦٥ .

وكانت أغلبية كبار الملاك هؤلاء من غير المصريين ، فهى قد بدأت بالحاشية التركية لمحمد على من الألبانيين والجراكسة والأتراك . تلك الطبقة التى حققت ثراء فاحشا عن طريق اشتراكها فى عمليات التجارة والصناعة والزراعة . الأمر الذى أتاح لها احتكار كل فوائد الأراضى الزراعية وترك الفلاح المصرى يلتقط بعض الحبات المتناثرة من محصوله الوفير الذى يذهب إلى بيوت كبار الاقطاعيين . وبذلك تحولت علاقات الإنتاج فى مصر إلى علاقات إقطاعية منعت حركة التطور من الوضع الإقطاعى إلى الوضع الرأسمالى كما حدث فى غالبية الدول المتقدمة . وإن كان بعض أفراد تلك الطبقة الإقطاعية يمارسون نشاطا رأسماليا واضحا فى التجارة والصناعة .

وفى ظلال ذلك الجو الإقطاعى نشأ الطهطاوى وسافر إلى فرنسا لمدة خمس سنوات ، وعاد منها بفكر ديمقراطى واجتماعى جديد . ومن ثم أعلن الحرب على بقايا العلاقات الاقطاعية فى الإنتاج الزراعى ، ورمى بثقله إلى جانب سلوك الطريق الرأسمالى للنهوض بالمجتمع ، مما اضطر عباس باشا إلى نفيه إلى السودان ، حيث ظل هناك إلى أن استدعاه سعيد باشا الذى كان قد تلقى تعليمه — مثل الطهطاوى — فى فرنسا ، وإن اختلفت أهداف كل منهما .

ومن هذه المقدمة التى قد تبدو بعيدة عن الموضوع ، يمكن إلقاء الضوء على أصول الفكر الاجتماعى لدى الطهطاوى ، ونحن على وعى بالخلفية الاجتماعية والعلمية له . ذلك أن الطهطاوى كان يرى — من أجل تقدم المجتمع — ضرورة إزاحة الطبقة الإقطاعية التى كانت تتكون من الألبانيين والجراكسة والأتراك عن كاهل الفلاح المصرى ، وضرورة تنمية التعليم ونشر العلوم ، والانعطاف إلى النمط الليبرالى فى الحرية ، والسعى للحصول على الدستور ، وإقامة مجلس لشورى القوانين ، وأيضا التصدى للزحف التجارى الاستعمارى على السوق الوطنى لمصر ، والسعى الحثيث لتدعيم استقلال مصر عن الخلافة العثمانية التى ترعى وتدعم بقايا النظام

الإقطاعى القديم ، وتفتح – عمليا – بضعفها وتفسخها الباب أمام الاستعمار الأوربى .

رأى الطهطاوى فى التنافس كعملية اجتماعية ، ذلك أن التنافس – من وجهة نظره – نقيض للتواكل ، والذى يطلق عليه خطأ « التوكل » فى المجتمع الإقطاعى . رأى فيه عملية اجتماعية ضرورية لتطوير المجتمع ، ولهذا قال « ... **وربما يظهر ببادى الرأى أن التنافس رفيق الطمع وشقيق الحسد ... مع أنه ليس فيه شىء من هاتين المثلبتين ، بل بينه وبينهما بون بعيد فى الأثر والعين ، إذ ليس الغرض من التنافس حصر الفضائل فى صاحبه ... بل مجرد التقدم فى المعارف . والدخول مع الأقران فى ميدان السباق ، ليبادر كل منهم بالسعى واللحاق ...** »(١)

وهذا يؤكد وضوح التنافس كعملية اجتماعية ضرورية لنمو المجتمع وتقدمه ، فضلا عن أهمية التنافس فى تحصيل المعارف والعلوم .

رأى الطهطاوى فى العمل كقيمة اجتماعية ، فقد كانت فى مصر يومئذ بقايا القيم الاجتماعية المتخلفة التى تحصر « الشرف » فى الأفراد ذوى الثراء والجاه، بمعنى أن معيار « الثراء » أو الجاه أو الانتماء إلى سلالة الأنبياء هو الذى يضفى على الإنسان مكانة اجتماعية رفيعة . ومن متطلبات هذه المكانة أن يأنف شاغلها من العمل اليدوى ، ويجنح إلى الدعة والكسل . ومن هؤلاء تكونت فى مصر طبقة كل أعضائها من وجهة نظر الطهطاوى « أعضاء فى الجمعية الخشنية » أى غير الراقية ، من الطبقات المترفة المتبطلة »(٢) .

ويربط الطهطاوى بين تلك القيم المتخلفة التى انعكست على التراث الدينى الإسلامى فى شكل عزوف عن الحياة الدنيا تحت اسم « الزهد » وأيد الشعراء هذا اللاطموح ، حيث قال أحدهم :

---

(١) رفاعة الطهطاوى : المرشد الأمين للبنات والبنين . القاهرة ١٢٩٢ هجرية ، الفصل السادس من الباب الثالث :

(٢) مناهج الألباب : الفصل الثانى من الباب الأول .

والنفس راغبة إذا رغبتها وإذا ترد إلى قليل تقنع

حيث هاجم الطهطاوى ذلك وطالب الجميع بالعمل ، لأن الزهد أو الرضاء بالقليل « **هو قول من يقنع بالدون ويرضى بصفقة المغبون** » ... وأحسن منها قول بعضهم ، لا تنفع الخمسة الأسماء المعروفة فى الدراسات النحوية والتى منها : أبوك ، وأخوك ، وحموك . . . لن تنفعك إلا إذا كان الاسم السادس متحققا لك ، وهو أن تكون غنيا « **ذا مال** » أو صاحب ثروة **وهذا يؤكد وقوفه بجانب « العمل » كقيمة اجتماعية ضرورية لتطوير المجتمع** ومعارضته لوجود طبقة مثل طبقة المتعطلة بالوراثة ، ممن يأنفون من العمل اليدوى .

ويفرق الطهطاوى بين العمل المنتج والعمل غير المنتج بقوله إن العمل الذى يتمثل فى « الفلاح المصرى » الذى يعانى من الإقطاعيين الذين يثقلون كاهله بالظلم ، بل ويثقلون كاهل المجتمع بالقيود التى تبطىء بسعية إلى طريق التطور الرأسمالى . **ذلك أن من رأى الطهطاوى أن الأعداد الغفيرة التى كانت تمتلىء بها البيوت فى المجتمع الإقطاعى « كخدم » هى طاقات معطلة عن « الإنتاج »** الحقيقى ، وعالة فى نفس الوقت على « المنتجين الحقيقيين » فى البلاد . . . ولا يختلف وضع موظفى الدولة عن هؤلاء مهما سمت مراتبهم. ومن هنا فإن كل من لا يزاول عملا « منتجا » فهو من الناحية الاقتصادية ، مثل أولئك « الخدم » غير المنتجين الذين تعطل بيوت السادة قدراتهم عن الإنتاج ! ذلك أن من رأيه أن خدمة « المتقلدين » للمناصب العالية والوظائف السامية فى أى دولة من الدول ، وكذلك خدمة الخدم المعتادين لسادتهم فى أى بلد كان ، لا تنتج ربحا ماليا ولا قيمة مثرية للمخدوم محسوسة ، أى أنها لا تنتج بنفسها استغلال الأموال لمن هى منسوبة إليه ... فوظائف جميع الحكام الملكية وضباط العسكرية — البرية والبحرية — وجميع الجنود كذلك . ثم يتدارك ويقول « وإن كان عليها مدار حركة الإنتاج ، بل هى القوة الباعثة له فى الواقع ونفس الأمر ، غير أنها لاتسمى .

فى عرف المنافع العمومية بالمنتجة للأموال بنفسها وبعملها ، وإن كانت لهم مرتبات سنوية جسيمة فى نظير مأمورياتهم ، فهذه المرتبات عائدة إليهم من أموال غيرهم . ولو أن خدمتهم للحكومات فى غاية الشرف والمنفعة ، ومن أشد اللزوم للأهالى ، فلا تنتج ربحا يروج منه مقدار للمستقبل — يساوى الصرف على خدمتهم سنة ، يعنى لا تربح خدمتهم للحكومة مالا ناضا — أى واضحا — يعطى لهم فى السنة المقبلة ، فبهذا المعنى يقال أنهم غير منتجين ، يعنى **هم جهة صرف ، لا جهة إيراد** ، أى ليسوا جهة أرباح . ولا يكتفى بذلك وإنما يساوى بين أعمال الخدم فى القيمة الاجتماعية وبين أرفع الأعمال مثل الوظائف الدينية والقضائية والعمومية ، وكذلك أهل الآداب والفنون بمختلف ألوانها(١) .

ويلاحظ أن الطهطاوى فضل الأعمال اليدوية على الأعمال غير اليدوية ، على اعتبار أن أرباب الأعمال اليدوية يقدمون إنتاجاً مباشرا يعطى أرباحاً يمكن استثمارها من أجل زيادة رأس المال الاجتماعى للمجتمع . على حين أن الخدم والعاملين فى الحكومة ومن على شاكلتهم — بالرغم من أهميتهم لاستمرار حركة الإنتاج — فإن دورهم فى الإنتاج من الأدوار غير المباشرة أو غير الواضحة . وإذا كان هذا رأيه فى العاملين فى الحكومة ، فإن رأيه فى الإقطاعيين الذين لا يعملون ، لا يحتاج إلى إيضاح .

ومن الواضح أن رأيه فى تفضيل العمل اليدوى على الأعمال غير اليدوية من الآراء الجريئة يومئذ ، حيث كانت القيم الاجتماعية السائدة يومئذ ، تحبذ ازدراء العمل اليدوى .

رأى الطهطاوى فى التخطيط الاجتماعى والاقتصادى : فقد كان من رأيه ضرورة إطلاق الحرية للمشروع الخاص فى الزراعة والتجارة والصناعة ، حيث كان — مثل الفزيوقراط — يعتبر هذا اللون من ألوان الحرية « أعظم

(١) مناهج الألباب . مرجع سابق ، ف ٣ ب ١

حرية فى المملكة — أى فى المجتمع — حيث قال «... **إن أعظم حرية فى المملكة المتمدنة : حرية الفلاحة والتجارة والصناعة ، فالترخيص أى الإباحة والحرية — فيها من أصول فن الإدارة الملكية — أى السياسية — فقد ثبت بالأدلة والبراهين أن هذه الحرية من أعظم منافع العمومية ، وأن النفوس مائلة إليها من القرون السابقة التى تقدم فيها التمدن إلى هذا العصر »(١) .**

غير أن هذا النص الذى يشبه إلى حد بعيد وجهة نظر الفزيوقراط ، يضع النقاط على حروفه نص آخر قال فيه ما يمكن اعتباره تخطيطا شاملا كما هو الحال فى الدول الاشتراكية ؛ فى انتقاده لسياسة محمد على ، عندما أنشأ العديد من المشروعات فى مجال الرى ، دون أن تكون تلك المشروعات صادرة عن « تصور عام » متبلور فى خطة مدروسة وموحدة ، حيث يقول الطهطاوى أن محمد على « قد فتح كثيرا من الترع والخلجان إلا أنها متفرقة فى جهات عديدة ، ونافعة فى مواقعها . ولم تكن هناك صورة رى واحدة عمومية — بحيث يجتمع المهندسون لرسم ميزانية مصرية مؤلفة من مجموع الترع اللازمة ... »(٢) .

ذلك أن مثل هذا التخطيط الاقتصادى ينعكس — عن طريق زيادة الإنتاج — على الحالة الاقتصادية والاجتماعية للمواطنين بالخير العام ، بدلا من أن يستمتع البعض بتلك المشروعات ويحرم منها البعض الآخر ، فضلا عن انخفاض الدخل القومى للدولة نتيجة عدم عمومية تلك المشروعات .

وعلى درب التطوير الرأسمالى لمصر . وفى ميدان التطبيق ، دعا الطهطاوى كل الأغنياء وأصحاب رءوس الأموال إلى إقامة الشركات التى تبيع احتياجات المشروعات الاقتصادية الخاصة بالأجل ، وهى **الشركات التى أطلق عليها اسم « الشركات السلمية » أى التى تبيع « بالسلم » أى بالتقسيط ،**

---

(١) الطهطاوى : المرشد الأمين ... مرجع سابق ؛ ف ٦ ب ٤

(٢) مناهج الألباب ، مرجع سابق ٢ ب ٤

كما دعا إلى إقامة البنوك المصرفية التى تقرض أصحاب المشروعات والتى أطلق عليها اسم « جمعية الاقتراضات العمومية »، وأخذ ينبه الأثرياء إلى أن هذا الميدان هو أولى باستثماراتهم من وجوه الإنفاق التى ألفها المجتمع الإقطاعى ، من نحو « الصدقة » وبناء « سبيل » لشرب المياه ... إلخ . وفى هذا قال « إلا أن هناك خيرات أعم منها نفعا ، وأتم وقعا ، كالشركات السلمية الشرعية وجمعية الاقتراضات العمومية ، فإنها نافعة كل النفع لفك المضايقات عن أرباب الاحتياجات من أهل الصناعة والزراعة ، لسد خلتهم ، والقيام عند الاقتضاء بقضاء حاجتهم ، **فإن هذه الشركات والجمعيات الاقتراضية من أهم الأمور ، ومفرجة على الجمهور ، وبها تتقدم التجارة والزراعة ، وترتقى الدولة والملة — أى الأمة — فى المالية واللوازم الأهلية إلى أوج الفخار ، ودرج الاعتبار** »(١) .

والجديد فى آراء الطهطاوى هنا أنه وهو ذو نسب شريف يبيح ، بل ويشجع البيع بالتقسيط ، وتقديم القروض بالرغم من أن أعمال البنوك لاتزال محرمة فى بعض الدول العربية . مثل المملكة العربية السعودية ، إلا بشروط خاصة تتفق مع الإسلام .

رأى الطهطاوى فى الرعاية الاجتماعية ، وهذا الرأى يعتبر رائدا فى مجال الخدمة الاجتماعية التى لم تكن قد عرفت بعد ، حيث يعتبر المساهمة الأهلية فى تمويل مشروعات الرعاية الاجتماعية ، حيث قال : « ومما ينبغى : إعانة ولى الأمر - أى الحكومة — على مضاعفة المحال الخيرية من أرباب جمعيات الأغنياء وأهل الميسرة ، لتكثير وسائل البر والتقوى ، ولتكثير البيمارستانات — المستشفيات — التى ترصد على المرضى والزمنى - المقعدين العاجزين عن المعالجة فى بيوتهم ،وكترتيب بيمارستانات ترصد على الأطفال الذين يلتقطونهم من الطرق ، والأيتام ، وعلى الشيوخ المتقدمين فى السن

---

(١) المرجع السابق ، ف ٤ من الخاتمة .

والعميان والبله والمجانين ، وأرباب العاهات والعاجزين . وكالمحال الخيرية : الشركات السلمية ، أى المتعلقة بالبيع والشراء على سبيل السلم - أى البيع بالتقسيط - لتسهيل الأخذ والعطاء ، وقطع دابر الربا ، ولإغاثة الملهوفين من القرض بربا الفضل - أى الزيادة - ولإعانة المعسرين والمفلسين من التجار المتعطلين عن الأشغال لحصول حادثة خيرية أوجبت الكساد وسوء الحال ، وبالجملة : **فأرصاد التكايا والمدارس والرباطات والشركات المباحة شرعا ، وكل ما فيه مصلحة ، هى مشروعات خيرية لا تستطيع أن تقوم بها الدولة وحدها** ، أو إنسان مخصوص وحده ، ويد الله مع الجماعة . فلا بد من إبراز هذه المصالح الخيرية من جمعية أغنياء ترصد عليها الإرصادات ، وترتب لها الرواتب اللازمة الدائمة الاستغلال . فهذه صدقات جارية من جهة شركات تعاونية يقتسمون أجرها ويحرزون شكرها . ويضيف أن « جمعيات فعل الخير فى بلادنا بالاشتراك قليلة فى بلادنا ، بخلاف التصدقات الشخصية والارصادات الأهلية يرصدها الواحد فى الغالب - كالسبيل ، الصهريج ، والمكتب - فإن هذا يتجدد فى مصر كثيرا ، ولا يتأسس له ما به يكون الدوام والاستمرار »(١) .

ومما تجدر الإشارة إليه أن نظرية الطهطاوى فى الرعاية الاجتماعية تتصف بالتكامل بصورة تستحق الإشادة والتقدير .

رأى الطهطاوى فى التجارة والصناعة ، ذلك أن التجارة من وجهة النظر الإسلامية فيها ثلاثة أرباع الرزق بصفة عامة ، وكان الطهطاوى على اقتناع بذلك ، فضلا عن اقتناعه بضرورة تضاعف الثروة القومية ، ولهذا نراه يتحدث عن التجارة كمهنة شريفة أو مقدسة ، باعتبارها من المهن النادرة التى تشغل الانسان عن الشرور والفتن ، والتى توجه الهمم إلى التشبث بالأرباح ، مما يوسع الأفق الانسانى ويدفع الناس إلى لون جديد من الفكر

---

(١) المرجع السابق ، الفصل الأول من الباب الأول

الاجتماعى ، يحسبون فيه حساب الأسباب المسببات ، والتى يؤدى حسن مراعاتها واستخدامها إلى « **اتساع رءوس الأموال** » كما يؤدى إلى استخدام قوة العلم وثمراته فى « **تمكين القوة الصناعية** » على اعتبار أن كل ذلك يفضى إلى تقدم المنافع العمومية للوطن ، أى تطوير قاعدته المادية والفكرية ، فيتطور سياسيا تبعا لذلك .

وتلك النظرية التى تشبه إلى حد بعيد وجهة نظر سان سيمون ، الذى يعتقد أن كل نوع من الصناعة يزود الذين يمارسونه بقوى خاصة(١) ، ولا شك فى استفادة الطهطاوى فى نظريته هذه من المنهل الذى نهل منه سان سيمون ، ذلك الذى كان يرى **أن الصناعة ليست غاية فى ذاتها ، وإنما هى وسيلة إلى غاية أسمى ، وهى الوصول بالمجتمع إلى حالة من الاستقرار السياسى والاجتماعى ، الذى تتلاشى مع وجوده شيئا فشيئا جميع مظاهر السلطة** . وتتحول إلى مجرد أعمال الصيانة وحفظ النظم العادية ، بل إن التنظيم القضائى نفسه يصبح غير ذى موضوع فى مجتمع صناعى متكامل(٢) ، **وإن كان هدف الطهطاوى من التصنيع لاينتهى إلى نفس النهاية التى انتهى إليها سان سيمون** هذه ـ ذلك أن الطهطاوى قال فى هذا « وحيث كانت التجارة من منابع الثروة العظيمة ، فلا شك أن صاحب الاشتغال بها ، الباذل همته وسعيه فيها ، ذهنه مصروف إليها بالكلية ، ففكره عادة ملهى عن الأفكار الباطلة التى يتسبب عنها هدم بنيان الأمة بالفتن والشرور . ومتى كانت التجارة متسعة فى مملكة ، تنصرف الهمم إلى التشبث بالأرباح الحقيقية ، وتشتد الرغبات فى الأسباب المسببات المكونة لاتساع رءوس الأموال ، **وفى تمكين القوة الصناعية ، بالقوة العلمية ، من كل ما يسهل طرق المكاسب ويحولها إلى درجات كمالية ، مما يهتم به الآن بالنظر لتقديم المنافع العمومية أصالة ، والمنافع السياسية تبعاً** »(٣) .

(١) Chaque geure d'Industrie donne à ceux qui l'exercent des forces particulières.

(٢) Du Systéme Industriel (1821) in oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin. T. xix, p. 30.

(٣) مناهج الألباب ، مرجع سابق ، الفصل الرابع من الباب الخامس .

ويتفوق الطهطاوى على سان سيمون فى أن نظريته هذه كانت بمثابة خطة لمواجهة غزو الجاليات التجارية الأوروبية التى بدأت تزحف على السوق المصرية ، زحفاً تجارياً استعمارياً يعتمد على كثير من الوسطاء والمرابين . غير أن دعوته هذه ، لم يؤخذ بها ، مما أوقع المجتمع المصرى فريسة سهلة للغزو الاقتصادى الأوربى وللمرابين اليهود الذين امتصوا دماء الاقتصاد المصرى بعد نجاح الاستعمار فى « تفكيك » احتكارات محمد على للاقتصاد المصرى سنة ١٨٤٢ وتلك كانت براعة الطهطاوى فى التنظيم الاقتصادى والاجتماعى .

رأى الطهطاوى فى المساواة بين المواطنين ، ذلك أن رأيه هذا كان يصدر عن إحاطة تامة بالمساواة الاجتماعية وليست المساواة القانونية بين المواطنين . حيث قال بالمساواة النسبية لا المطلقة . كما نبه إلى أن مجال هذه «المساواة» هو الموقف إزاء القانون وحيال الدستور ، لا «المساواة» فى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية . وهو نفس الموقف الذى أرست دعائمه الثورة الفرنسية البورجوازية فى إعلان حقوق الإنسان ، وهى مساواة تختلف عن المساواة فى الفكر الاجتماعى الاشتراكى بصفة عامة ، وفى هذا قال الطهطاوى « ونحن إذا أمعنا النظر فى هذا التساوى بين المواطنين وجدناه أمراً نسبياً ، لا حقيقياً ، لأن الحكمة الإلهية ميزت بعضهم عن بعض أزلا ، حيث منحت بعضهم أوصافاً جليلة لم تمنحها للبعض الآخر ، فبهذا تباينوا فى الصفات المعنوية ، بل وفى الصفات الطبيعية كقوة البدن وضعفه ، ومع أن الله تعالى فضل بعضهم على بعض فى الرزق ، فقد جعلهم فى الأحكام متساوين ، لا فرق بين الشريف والمشروف ، والرئيس والمرءوس ، كما أمرت به ودلت عليه الكتب المنزلة على أنبيائه ، عليهم الصلاة والسلام ، فليس للتسوية معنى آخر إلا اشتراكهم فى الأحكام ، بأن يكونوا فيها على حد سواء ، فحيث

اشتركوا واستووا فى الصفات الطبيعية ، فلا يمكن أن ترفع هذه التسوية من بينهم فى الأحكام الوضعية »(١) .

وهذا الرأى فى المساواة لا يختلف عن المساواة الاسـلامية فى شىء(٢) .

رأى الطهطاوى فى العداله الاجتماعية ، حيث اعتبر الطهطاوى العدل من **الأصول الاجتماعية** الذى لا يمكن اعتباره مجرد فضيلة من الفضائل الإنسانية ، وإنما هو أصل كل « الفضائل الأهلية المدنية » التى لابد من توافرها للمجتمع الإنسانى المتحضر . ومن هنا نراه يتحدث عن « **الفضائل الأهلية متكاثرة بتكاثر المنافع** الجمعية المدنية » أى تزايد الفضائل فى المجتمع المدنى ، وإرجاع ذلك كله إلى أصل واحد وهو « **العدل العمومى والإنصاف المشترك بين أعضاء الجمعية المستلزم جميع فضائل الجمعية** »(٣) أى فضائل المجتمع . ولهذا فان من **أدى** واجبه – من وجهة نظر الطهطاوى – واستوفى حقه من غيره ، وكان دأبه ذلك ، فهو عادل أو يتصف بالعدل . ذلك أن العدل صفة تبعث الإنسان على الاستقامة ، فى الأقوال والأفعال ، وأن ينتصف لنفسه ولغيره . ومن هنا فقد ذهب بعض الحكماء إلى **اعتبار العدل فضيلة قاعدة لجميع الفضائل** ، **وأنه أساس الجمعية التأنسية** – أى المجتمع البشرى ، والعمران والتمدن ، فهو أصل عمارة الممالك – المجتمعات – التى لا يتم حسن تدبيرها إلا به ، وجميع ما عدا العدل من الفضائل يتفرع عنه ، وكالصفة من صفاته ، وإنما يسمى باسم خاص ، كالشفقة والمروءة ، والتقوى ومحبة الوطن وخلوص القلب ، وصفاء الباطن ، والكرم ، وتهذيب الأخلاق

---

(١) المرشد الأمين ، مرجع سابق ، الفصل السادس من الباب الرابع .

(٢) دكتور زيدان عبد الباقى : القومية العربية والمجتمع العربى . مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٤ صفحة ٩٩

(٣) المرشد الأمين ، مرجع سابق ، الفصل الأول من الباب الثانى .

والتواضع ، وما ماثل ذلك ، فهذه كلها نتائج العدل ... فقد حسنه الشرع والطبع »(١) .

والطهطاوى هنا حفيد مخلص فى فكره الاجتماعى لأجداده العرب والفراعين ، حيث مزج بين الفكر الاجتماعى المصرى القديم والفكر الاجتماعى الإسلامى .

رأى الطهاوى فى التربية ، فقد تحدث عن التربية من خلال حديثه عن مخاطر « الأنانية » وتركيز الاهتمام على « **الذات** » داخل المجتمع . ونظريته فى محو الأنانية والتركيز على الذات تقوم على العلاج بالنسبة للكبار ، وعلى الوقاية بالنسبة للصغار من خلال عملية التنشئة الاجتماعية ، فى أحد مؤلفاته(٢) عقد فصلا حول هذا الموضوع بعنوان « **محو محبة النفس من الأطفال فى حال صغرهم ، وإزالتها من الكبار فى حال كبرهم** »

ويرى الطهطاوى أن محبة الذات إذا بلغت حد الأنانية والفردية المفرطة تصبح خطراً على المجتمع ، ذلك أن محبة الإنسان لنفسه هى إحساس فيه يبعثه على أن يجلب جميع ما يقدر عليه لرضاها ، وشفاء غليلها ، وقضاء شهوتها ، فالمتصف بهذه الصفة يجعل نفسه محبوبته وبغيته من الدنيا ، ومركز دائرة مرغوبة ... فلا رغبة له فى نفع الإخوان ولا الأوطان .. فحب النفس خصلة جامعة لجميع العيوب والذنوب ، مخلة بالجنس البشرى .. وكيف ينال السعادة من خص نفسه بالمحبة ، ولم يجعل لأخيه منها قدر حبة ؟ ! ... وأما إن كان حب النفس عبارة عن اعتبارها محبة للخير لها وللإخوان ، واتصافها بالفضائل وتجردها عن النقائص والرذائل ، مثل أهل العدل والإحسان ، والميل إلى أن تكون فى ميزان الخير راجحة ، جامعة لأنواع الأعمال الناجحة ، فليس بهذه

---

(١) المرجع السابق ، الفصل السادس من الباب الرابع .

(٢) الطهطاوى ، المرشد الأمين .. مرجع سابق .

الصفة من الأفعال الذميمة ، حيث أضيف إليه حب مثل ذلك للإخوان وأهل الأوطان(١) .

والذى يتابع دراسات الطهطاوى يجد أنه يطالب بتفضيل أسلوب الإيثار والغيرية أمام الكبار ، وتنشئة الصغار منذ نعومة أظفارهم على تلك الخصال ، عن اعتبار أن من رأيه أن المجتمع الذى يتخلص أفراده من حب أنفسهم بتلك الصورة المفرطة بعيداً عن التوازن المرغوب فيه بين حب الذات وحب المجتمع أو الجماعة ، يستطيع أن يصل إلى درجة النضج الاجتماعى .

نظرية الطهطاوى فى الملكية : ولعل الذى دعاه لدراسة (الملكية) هو ما شاهده ولمسه من ألوان الظلم التى كان يعانيها الفلاح المصرى يومئذ . ولهذا تراه فى حديثه عن « الملكية » يربط بينها وبين «العمل» والمقصود هنا هو الملكية الزراعية ، على اعتبار أن الملكية العقارية لم تكن قد تبلورت بصورة تعبر عن الاستغلال الرأسمالى بالصورة المعروفة ، ولكن الظلم الاجتماعى كان واضحاً حينئذ بالنسبة للملكية الزراعية .

ولقد ميز الطهطاوى بين (حق الملكية) وبين (ظلم الملاك) بمعنى أنه كان يؤيد حق الملكية ، ولكنه يرفض استئثار الملاك « بمعظم الثمرات الناتجة من الأرض » ، بل إنه ربط بين ظاهرة الملكية ، وبين ازدهار التنمية الزراعية ، كما حارب الظلم الاجتماعى فى هذا المجال ، وطالب بأن يكون (**للعمل**) عائد أكبر من نصيبهم وقتئذ من ثمرات الأرض ، باعتبار العمل بمثابة العنصر الأساسى والأهم فى الإنتاج ، غير أن وضع الفلاحين يومئذ كان أشبه برقيق الأرض ، وذلك « **أن الأرض الخصبة ، فى مادة الزراعة ، كانت رأس مال الزارع ، يستثمرها ويستولى على فائدتها ، فان الحراثين والعملة فى القرى والبلاد كانوا**

(١) المرجع السابق ، مقدمة الفصل الثانى .

ملكاً لمالك الأرض بالتبعية لها – أى أقنانا(١) – أو أرقاء بالشراء، وكذلك المواشى والسباخ وآلات الحرائين كانت أيضاً ملكا لرب الأرض ، فكان العبيد والفلاحون المستعبدون يحرثون الأرض ويسوونها، ويبذرونها إلى أن يحصدوها وينقلوا محصولها إلى بيت سيدهم ، وكانت نظارة الفلاحة ومباشرة الزراعة منوطة بأكبر عبيد السيد أو عتقائه ، ممن يستنجبه منهم ، وليس لهذا المباشر ، ولو معتوقا، مرتب خاص نظير عمله ، بل معيشته فى بيت سيده كالعبيد ، وعليه طعمه وملبسه فى نظير الانتفاع بخدمته ، فإذا جسر المعتوق وخرج من بيت سيده الذى نشأ فيه لا يجد من يقوم بشئونه . فكانت الحرية فى تلك الأوقات مشئومة على العتقى وأمثالهم . . وأما الصناعة فكانت أيضاً قاصرة على الأمور اللزومية ، وموكولة لتشغيل الأرقاء »(٢) .

ولا شك أن دراسات الطهطاوى أثناء بعثته فى فرنسا وتتلمذه – سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة – على الاساتذة الموسوعيين أمثال دالامبر وديدرو ومونتيسكيو تقف خلف نظريته هذه .

غير أنه يلاحظ أن الطهطاوى وقف موقف التأييد من ملكية الأراضى الزراعية ، فهل يرجع ذلك إلى أنه كان واحداً من كبار ملاك الأراضى الزراعية ، **وحيث كان يملك حوالى ١٦٠٠ فدان** ؟ أم يرجع إلى أنه باعتباره **من سلالة سيد الرسل عليه الصلاة السلام** ، وبالتالى لم يطالب بالقضاء على تلك الظاهرة لتعارضها مع المبادىء الإسلامية(٣) ؟ وإنما طالب بحصول المزارعين على حقوقهم من ثمار تلك الأرض وعدم

---

(١) القن : هو العبد أو الشخص الذى يباع ويشترى ؛

(٢) مناهج الألباب ، مرجع سابق ف ، ب ا .

(٣) دكتور زيدان عبد الباقى : أسس المجتمع الاسلامى والمجتمع الشيوعى ، دراسة مقارنة . دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٥٨

استئثار الملاك وحدهم بخيراتها(١) . وكأنه يريد أن يقول إن الملكية لله وحده ، ولمن يستحوذون عليها حق الرقبة فحسب .

وهذا الرأى يختلف عن رأى سان سيمون من أن حق الملكية أو حق الوراثة لا يختلف عن حق الاغتصاب ، ولهذا فإن أى تغير فى النظام الاجتماعى للمجتمع يقوم على أساس التغير فى نظام الملكية من حق الوراثة إلى نظام يؤدى إلى الامتلاك نتيجة لجهوده ومميزاته الشخصية وليس نتيجة لمولده أو عنصره(٢) .

رأى الطهطاوى فى القيمة بصفة عامة. فقد تحدث عنها من خلال العلاقة بين أصحاب الأراضى الزراعية ومن يزرعونها من الفلاحين وقد بدأ حديثه بمثال لتوضيح وجهة نظره فقال : « **الماء والهواء أصلان لمنافع حياة الإنسان ، ولا يدخلان فى الثروة والسعادة ، ولا فى الملكية المعدة ، لأن هذين العنصرين اقتضت الحكمة الإلهية الإكثار منهما فى جميع المحال ، وأبيح لكل إنسان التمتع بهما ، فهما فى حد ذاتهما على العموم ليسا من الأملاك المتقومة ، وإن عظمت فائدتهما ولا يزيد منفعتهما النسبية إلا العمل والشغل ؛** يعنى أن جلبهما إذا احتاج العمل كانت قيمته بقدر العمل فقط ، لأن الظمآن إذا احتاج إلى من يجلب له الماء فى إناء ، كان

---

(١) كان محمد على قد أنعم على الطهطاوى بمساحة ٢٥ فدانا فى طهطا، وأنعم عليه سعيد باشا بـ ٢٠٠ فدان ، وإسماعيل باشا ، بـ ٢٥٠ فدانا واشترى هو ٩٠٠ فدان وبذلك بلغ ما كان يملكه حتى تاريخ وفاته من الأراضى . بالإضافة إلى العقارات فى طهطا وفى القاهرة — حوالى ١٦٠٠ فدان .

انظر الخطط التوفيقية لعلى مبارك ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٣٠٥ هجرية جـ ١٣ ص ٥٦ .

(٢) Halevy, E. ; La Doctrine economique de Saint-Simon. Revue du Mois, 10 Déc. 1907. p. 317.

الماء المجلوب لسد خلة العطش مقوما عند جلبه إليه ، دون قيمته فى النهر. وإن كان الإنسان فى بيته واحتاج إلى استنشاق الهواء ، فالعمل الذى يكون به فتح النوافذ كالأبواب والطاقات والشبابيك يجعل له قيمة لم تكن له من قبل ذلك . فما يصرفه الإنسان لتحصيل المباح من الماء والهواء ، إنما هو قيمة العامل وأجرة الخدمة . . فالمدار على « العمل » فى الرواج »(١) .

ويعارض الطهطاوى رأى من يقول إن منبع الغنى والثروة وأساس الخير والرزق هو (الأرض) وإن (الشغل) مجرد آلة وواسطة لا قيمة له إلا بتطبيقه على الفلاحة . وينحاز بالتأييد لمن قالوا بأن (الشغل) هو أساس الغنى والسعادة ومنبع الأموال المستفادة ، وأنه هو الأصل للملة والأمة .

ومعنى ذلك أن الناس يكتسبون سعادتهم باستخراج ما يحتاجون إليه لمنفعتهم من الأرض أو لراحة المعيشة ، فالفضل للعمل ، على حين أن فضل الأرض ثانوى تابعى ، وهذا هو الذى يعتمده أهل الفلاحة ، ويستدلون على ذلك بأنه لا يمكن إيجاد الخصب فى الأرض إلا بدوام الشغل واستمرار العمل ، وإلا لبقيت مجدبة إذ انقطع الشغل عنها ، فإن الشغل يعطى قيمة لجميع الأشياء التى ليست متقومة بدونه ، كالأشياء المباحة — الماء والهواء وما إليهما — التى لا تباع ولا تشترى ، مما لو خليت هى ونفسها لا تساوى شيئاً . . . وفى هذا يقول الطهطاوى إننا « لو زرعنا أرضاً خصبة ، وميزنا ما يمكن أن ينسب من إيرادها للعمل وما ينسب للخصوبة منه ، وفرزنا كلا على حدته ، وجدنا العمل أقوى من محصول الخصوبة(٢) . ذلك أن « الأعمال هى أسباب السعادة والثروة ، ومنبع الأموال والغنى ، فالأرض الزراعية إنما هى مورد

---

(١) مناهج الألباب ، مرجع سابق ، ف ، ب ١

(٢) المرجع السابق ، ف ٢ ، ب ١

للأعمال (**مساعد**) وأن الأرض المخصبة (**بدون العمل**) لا تنتج شيئاً والأرض المجدبة بكثرة العمل تخصب وتنتج النتائج الجمة(١) .

ويفصل القول فى هذه المسألة بصورة اجتماعية واضحة فيقول أنه «إذا نظر فى الهيئة الاجتماعية وجد أن الأرض فى جميع الأزمان على طبيعتها وإنما اختلفت باختلاف الأطوار الحاصلة .. مما يخترعه الإنسان بواسطة توسيع دائرة العلوم والفنون « فيجعل الإنسان ما لا يمكن تحويله بطبيعته من طراز آخر . . . »(٢) .

وخلاصة القول أن الطهطاوى ، بالرغم من أنه من أصحاب الأملاك الزراعية فقد وقف بصورة واضحة بجوار العمل كقيمة اجتماعية حاسمة فى تحديد قيمة الشيء ، وهذا يؤكد الموضوعية فى تفكيره الاجتماعى.

رأى الطهطاوى فى البناء الطبقى للمجتمع ، ذلك الرأى الذى أوضحه من خلال التطبيق على المجتمع المصرى فى الماضى القديم وفى عصره من خلال حديثه عن (**البناء الفوقى**) للمجتمع ، حيث أشار إلى النظام الطبقى فى مصر القديمة فقال (كانت مصر منقسمة إلى عمالات– ولايات– على كل عمالة حاكم وأراضيها مملوكة لثلاث طوائف ، منقسمة بينهم : **قسم للملك وقسم لأمناء الدين وقسم للعساكر المحاربين . وأما باقى الطوائف فكانت معايشهم من أعمالهم وصنائعهم فحسب** . وكانت طبقة رجال الدين صاحبة الحق فى تعلم العلوم وممارستها ، وتقنين اللوائح . ومن ثم كانت لهم الكلمة الأولى فى المجتمع وفى الحكومة . . على حين أن المحاربين الذين تحولوا إلى إقطاعيين ، أدت كثرة الأموال فى أيديهم إلى زيادة رفاهيتهم ، وبالتالى فتورهمتهم ، وترتب على ذلك أيضاً ، بتداول الأزمان ، عدم القدرة على مقاومة كل من كان يهجم على مصر

---

(١) المرجع السابق ف ٤ ب ١

(٢) المرجع السابق ف ٤ ب ٥

من الأمم(١) . وهو رأى يتفق إلى حد بعيد مع آراء بن خلدون ، بل ومع رأى سيدنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه(٢) .

أما البناء الطبقى الذى عاش فى ظله الطهطاوى ، فقد كان المجتمع المصرى يومئذ ينقسم إلى طبقة كبار الملاك وغالبيتهم من غير المصريين ، أى من حاشية محمد على من الأتراك والجركس والألبانيين ، ثم طبقة الفلاحين الذين يعمل غالبيتهم بالزراعة وقليل منهم يعملون بالمهن التى تخدم الزراعة ، بحيث يمكن القول أن المصريين يومئذ كانوا يشكلون طبقة واحدة . وكانت طبقة كبار الملاك تعيش عالة على طبقة الفلاحين .

وهكذا نجد الطهطاوى — مثل سان سيمون — قد تناول كل المسائل الاجتماعية التى تشكل مجال الدراسة فى علم الاجتماع وإن لم يدرك أو يتكهن بشىء عن هذا العلم ، بالإضافة إلى عدم وضع أفكاره هذه داخل نظرية أو إطار لدراستها ، بالرغم من وضوح النظرة الكلية فى تفكيره ، على حين أن تناوله لكل هذه الموضوعات كان تناولا منهجياً وموقفه منها كان فى الغالب موقفاً موضوعياً . ولهذا فإن إهماله أوعدم قدرته على ابتكار علم جديد يتناول كل هذه المسائل الاجتماعية بالدراسة هو الذى جعل ابن خلدون من قبله وأوجيست كونت من بعده يتميزان عليه فى التفكير الاجتماعى .

---

(١) الموجع السابق ، ف ١ ب ٣

(٢) دكتور زيدان عبد الباقى : علم الاجتماع الحضرى والمدن المصرية. مكتبة النهضة المصرية ، القاهره ١٩٧٤ ص ١١٩

الفصل الحادى عشر

أوجيست كونت وعلم الاجتماع

كان (كونت) ١٧٩٨ – ١٨٥٧ فيلسوفا اجتماعياً فرنسيا من مفكرى القرن التاسع عشر ، التقى بسان سيمون وهو فى العشرين من عمره ، وكان يقرأ له البحوث ويلخصها له . كما كان هو يعد البحوث لنفسه فى الموضوعات التى تؤرق ذهنه ولا سيما فى فلسفة التاريخ ومناهج العلوم ، كما كتب كثيراً من المقالات العلمية فى مجلة (المنظم) التى كان يصدرها سان سيمون ، وكذلك كتب مقالا سنة ١٨٢٢ بعنوان « نشرة عن الأعمال العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع(١) » . وفى هذا المقال أوضح أنه نتيجة لطبيعة التفكير الإنسانى نفسه ، فان كل فرع من فروع معرفتنا ، يمر فى سيره عبر التاريخ بثلاث حالات نظرية مختلفة هى : الحالة التيولوجية أو الخيالية ، ثم الحالة الميتافيزيقية أو المجردة وأخيراً الحالة العلمية أو الوضعية . وتلك الحالات الثلاث التى اعتبرها قانوناً هى التى مهدت لقيام علم الاجتماع الحديث لدى أوجيست كونت. وفى هذا المقال يكشف كونت – أيضاً – عن التطور التاريخى للعلوم الذى ساعده على تصنيف العلوم ، وعلى قيام (فلسفته الوضعية) فيما بعد . وبالإضافة إلى ذلك فقد كتب كثيراً من المقالات ، إلى أن انفصل عن سان سيمون سنة ١٨٢٤ بعد سبع سنوات فى زمالة علمية ، كتب عنها مرة إلى صديقه (فالا) Valat فى ١٧ أبريل سنة ١٨١٨ يقول (إن اتصالى بسان سيمون قد علمنى ما لم يكن فى إمكانى أن أعرفه

---

(١) Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société.

لو قضيت عشرات السنين بين أحضان الكتب وحدها) ثم عاد بعد انفصاله عنه وهاجمه هجوماً قاسياً وأنكر أى فضل له عليه .

وعكف كونت على القراءة والتحصيل وإلقاء المحاضرات ، ومكث ست سنوات من ١٨٤٨ إلى ١٨٥٤ يعد فى مؤلفه الكبير الذى يتكون من أربعة أجزاء بعنوان «**منهاج السياسة الوضعية**» Le Systeme de Politique Positive وقد تناول فى هذا المؤلف موضوعات متنوعة تدور حول نظام التربية الوضعية ، والاجتماع فى **حالتيه الساكنة أو الاستاتيكية الاجتماعية** Statitique Sociale **والمتحركة أو الديناميكية** Dynamique Sociale وفى الحالة الساكنة يعطى نظرية وضعية لكل نوع من الخصائص الجمعية فى المجتمعات الإنسانية ، فيتناول الدين ، الملكية ، الأسرة ، اللغة ، والتنظيم الطبقى ، بالدراسة والتحليل . .. وفى الحالة الديناميكية يتناول فنكرة التقدم الإنسانى بالدراسة والتحليل العميقين . ويختتم هذا المؤلف بتحديد معالم نظريته فى مستقبل الإنسانية والديانة العالمية . وصدر له بعد ذلك مؤلفات متعددة .

ومن المعروف أن المؤرخين ينسبون إلى (أوجيست كونت) الفضل فى إنشاء علم الاجتماع فى أوروبا ، ولا يزال هذا الاعتقاد قائماً حتى الآن ، بالرغم من أن ابن خلدون هو المؤسس الأول لعلم الاجتماع ، ومن بعده حاول سان سيمون أن يحدد علم الفزيولوجيا الاجتماعية أو علم الاجتماع ، ومن بعدهما اتضحت معالم علم الاجتماع بصورته الحديثة لدى أوجيست كونت .

هذا وفيما يلى سوف نتناول دراسات كونت فى التفكير الاجتماعى من أهم زواياها ، ولا سيما النواحى التالية .

١ — فى ضرورة قيام علم الاجتماع .

٢ — منهاج البحث فى علم الاجتماع .

٣ — موضوع علم الاجتماع .

٤ — نظرية التقدم الاجتماعى .

٥ — نظرية كونت فى الأسرة .

٦ — تقويم دراسات كونت .

أولا : فى ضرورة قيام علم الاجتماع :

لاحظ كونت وجود بعض الفروق البسيطة فى التكوين الجسمانى بين الإنسان وبين السلالات الحيوانية القريبة منه ، كما لاحظ وجود شىء معين لدى الإنسان غير موجود بالمرة لدى كافة أنواع الحيوانات ، وهذا الشىء هو وجود حضارة معينة مرتبطة بتاريخ معين لدى الإنسان . كمالاحظ أن عنصر التاريخ هذا يميز الإنسان على الحيوان ، وأن هذا العنصر يتكون بصفة أساسية من المحافظة على القديم من جانب ، والاتجاه نحو التقدم من جانب آخر ، وكما يقوم عنصر التاريخ على النقل ، فإنه يحتوى أيضا على خاصية الابتكار . **واستشهد على ذلك بتجمع القردة الذى يقوم على فكرة النقل دون الابتكار** . بينما التاريخ ينطوى على كثير من الاختراعات الإنسانية . ذلك أن التاريخ هو الذى يسجل التأثير المنتظم والمستمر للأجيال بعضها على البعض الآخر (١) . **ومن هذه التأثيرات الحضارية يتكونالوجود التاريخى** ، كما أن الحضارة تسجل داخل هذا الوجود بواسطة التاريخ .

ولما كانت الخاصية المميزة للانسان هى حركة الحضارة عبر التاريخ . فإن العلم الوضعى للانسان سوف يكون بالضرورة دراسة تلك الحركة الحضارية . وباستخدام قانون الحالات الثلاث مع تصنيف العلوم ، نستطيع أن نقف على الاتجاه العام للحضارة ، كما نستطيع تحديد الخطوط العريضة للتاريخ الذى هو جوهر الحياة الإنسانية .

---

(١) L'influence graduelle et Continue de génératiin Les unes sur les autres.

ومفهوم التاريخ لدى كونت ينضوى تحت لوائه التاريخ الاجتماعى ، الاقتصادى ، السياسى ، والفنى ، وكذلك تاريخ الآداب والفنون ، وذلك لارتباطها جميعا برباط واحد وهو أنها من ابتكارات الإنسان ، بمعنى أن مزج هذه التواريخ يشكل تاريخ التفكير الذى يمهد لكافة أنواع النشاط الإنسانى فى الوجود .

ومن هنا فإن علم الإنسان لدى كونت ليس شيئاً آخر سوى فلسفة التفكير عبر تاريخ العلوم ، وفلسفة جميع فروع التاريخ التى ترتبط ارتباطا وثيقاً فى داخل كل نوع من أنواع الحضارة . وإذا كانت السمة التى تميز الإنسان هى فكرة التاريخ التى تقوم على فكرة الحضارة ، فإننا نجد أن هذه الفكرة هى التى تربط الأفراد بعضهم بالبعض الآخر .

وفى تلك الأثناء **وقعت الثورة الفرنسية** ، وبدأ المفكرون فى وضع أسس الإصلاح الاجتماعى المنشود للمجتمع الفرنسى ، مع إعادة تنظيم ذلك المجتمع بالصورة المثلى . **ومن هنا اتخذ كونت من دوره فى الإصلاح الاجتماعى وسيلة لتأسيس علم جديد هو « علم الطبيعة الاجتماعية »** Physique Sociale **ثم عاد وأطلق عليه اسم « علم الاجتماع »**(1) Sociologie على اعتبار **أن** كونت وجد أن المجتمع الفرنسى يعانى اضطراباً شديدا فى التفكير . وهذا الاضطراب ناشىء عن وجود أسلوبين متناقضين للتفكير وفهم الظواهر ، أحدهما هو الأسلوب العلمى الوضعى الذى يتجه إليه الناس فى عصره أثناء التفكير فى الظواهر الكونية والطبيعية والبيولوجية . وثانيهما التفكير الدينى الميتافيزيقى الذى يلجأون إليه عند التفكير فى الظواهر التى

---

(1) يتكون هذا الاصطلاح من كلمتين إحداهما لاتينية وهى Societas ومعناها « الجماعة » والثانية يونانية وهى Logos ومعناها علم أو بحث : وقد استهجن العلماء هذا الاشتقاق ، ولكنه انتشر بالرغم من ذلك لمناسبته والحاجة إليه

تتعلق بالإنسان وبالمجتمع . وبمقتضى استمرار هذين الأسلوبين سوف يستمر الاضطراب الفكرى الإنسانى ، بل وحدوث أقصى ما يمكن حدوثه من اضطراب فى التفكير ، إذ ليس بعد قبول النقيضين خلل فى التفكير ، ولا اضطراب فى الفهم . ومن هنا أطلق « كونت » على هذه الحالة اسم « الفوضى العقلية » ثم أكد - ما ترتب على ذلك - أى على الفوضى العقلية من فساد فى الأخلاق والسلوك ، لأن كل ما يعترى الفكر من اضطراب وفساد يتردد صداه - فى نظر كونت - فى الأخلاق والسلوك . وكذلك أدى فساد الأخلاق والسلوك إلى فساد شامل فى مختلف فروع الحياة ، لأن هذه الحياة قائمة على دعائم من الأخلاق والمثل ، فبفساد هذه الدعائم وانهيارها تفسد جميع فروع هذه الحياة وتتقوض أركانها ... **فلا سبيل إذن للاصلاح الاجتماعى إلا بإصلاح الفكر الانسانى ، فبصلاحه يصلح ما أفسد من الأخلاق ، وبصلاح الأخلاق تصلح جميع فروع الحياة الاجتماعية . فالفكرة إذن هى أساس النسق الاجتماعى** Social System ومن هنا وجد كونت أن خلاص المجتمع من تلك الفوضى العقلية يحتاج إلى فلسفة إصلاحية جديدة . فالفلسفة من وجهة نظره ليست لها غاية فى ذاتها وإنما هى وسيلة للوصول إلى غايات عملية فى شئون الاجتماع والأخلاق والسياسة والدين وأن الفلسفة بهذا المفهوم هى علم الاجتماع .

ولكى يبرهن على صحة وجهة نظره هذه قال بحلول ثلاثة للتخلص من حالة الاضطراب العقلى الناجمة عن أسلوب التفكير فى المجتمع ، وهذه الحلول الثلاثة هى :

١ — التوفيق بين أسلوب كل من التفكير الوضعى والتفكير البيلوجى الميتافيزيقى والعمل على استمرارهما بعيدا عن التناقض .

٢ — تعميم استخدام المنهاج التيولوجى الميتافيزيقى ، وإخضاع جميع العقول والعلوم له ، مع إهمال النتائج العلمية التى حققها التفكير فى ضوء المنهاج الوضعى .

٣ ـ تعميم التفكير بأسلوب المنهاج الوضعى فى فهم جميع ظواهر الكون ومن ثم تحقيق « وحدة المعرفة الوضعية » .

غير أنه تبين له أن الحل الأول يستلزم التوفيق بين طريقتين متناقضتين فى أساسهما ، وأن بقاء إحداهما يستلزم القضاء على الأخرى ، ذلك أن الطريقة الدينية الميتافيزيقية تقوم على التأمل النظرى والبحث المطلق بهدف الوصول إلى مبادىء فلسفية لا سبيل إلى تصورها ، بعكس الحال فى الطريقة الوضعية التى تقوم على ملاحظة الظواهر لتحديد عناصرها الجزئية ، وتقرير طبائعها تمهيداً للوصول إلى أسبابها المباشرة ، وتحديد القوانين التى تخضع لها مثل هذه الظواهر .

بمعنى أن الطريقة الوضعية لا تبحث إلا عن السبب المباشر للظاهرة ، على حين أن الطريقة الدينية الميتافيزيقية لا تبحث إلا عن السبب غير المباشر للظاهرة ، وعن علتها الأولى التى تتمثل فى قوة مشخصة مريدة أو قوة مبهمة وبمعنى آخر أن :

ـ الطريقة الوضعية تقوم على الإيمان بأن الظواهر خاضعة لقوانين .

ـ والطريقة الدينية الميتافيزيقية تقوم على الاعتقاد بأنها غير خاضعة لقوانين .

أى أن : ـ

(أ) إحداهما لا تبحث إلا عن القوانين .

(ب) والأخرى تبحث عن كل شيء إلا هذه القوانين .

ـ إحداهما توجه كل عنايتها إلى دراسة الظاهرة نفسها .

ـ والأخرى تقطع النظر عن الظاهرة وتتجه إلى البحث عن موجدها الأول أو سببها الأول .

على حين أن الحل الثانى الذى يستلزم تعميم أسلوب التفكير بالطريقة الدينية الميتافيزيقية ونبذ الطريقة الوضعية فى التفكير . وهنا وجد كونت

أن ذلك قد يعيد إلى المجتمع الوحدة العقلية المبتغاة . ولكنه فى نفس الوقت يتطلب إدارة ظهورنا للانتصارات العلمية التى حققتها الطرق الوضعية مثل اختراع الكتابة والطباعة وكل ما حققه رواد الفكر العلمى الوضعى مثل جاليلو ، ديكارت ، بيكون ، ونيوتن وغيرهم ... وهذا الحل أيضاً غير قابل للتنفيذ لأن إعادة التفكير الدينى الميتافيزيقى تعنى إعادة الفوضى للمجتمع ، ولا تعنى أبداً منع التقدم العلمى من الاستمرار .

ومن هنا قرر أن الاتجاهين السابقين ليس فيهما الحل المنشود ، ومن ثم فان الحل الأسمى هو الأخذ بطريقة التفكير الوضعى ، واعتبارها منهاجاً كلياً عاماً ، ولكن هذا الحل يستحيل الأخذ به بدون فهم الناس لظواهر الاجتماع بالطريقة الوضعية ، كما تفهم الظواهر الكونية دون الاجتماعية وأن هناك قاعدتين لكى يفهم الناس ظواهر الاجتماع بهذا الأسوب هما :

(ا) أن تكون ظواهر الاجتماع خاضعة لقوانين ولا تسير وفق الأهواء والمصادفات ، على اعتبار أن فهم الظواهر بالطريقة الوضعية يعتبر وسيلة للوصول إلى القوانين التى تحكم هذه الظواهر . فإذا كانت بحسب طبيعتها غير خاضعة للقوانين ، فانه يستحيل فهمها فهماً وضعياً. وينتهى إلى أنه طالما أن ظواهر الاجتماع جزء من الطبيعة الكلية ، وما دامت الطبيعة الكلية قد أخضعت للقوانين ، فان الظواهر الاجتماعية بالضرورة تخضع للقوانين .

(ب) تيسير وسائل فهم الناس للقوانين التى تخضع لها ظواهر الاجتماع ، وهذا لا يتأتى إلا إذا كشف البحاث عن هذه القوانين .

ولا يمكن الكشف عنها إلا إذا درست الظواهر الاجتماعية دراسة وضعية ، ترمى إلى بيان طبيعتها والعلاقات التى تربطها بعضها ببعض وتربطها بغيرها ، وما يحكمها من قوانين . وما ينجم عن هذه

العلاقات من نتائج فى نشأة هذه الظواهر وتطورها واختلافها باختلاف المجتمعات والعصور .

ومن ثم فإنه على أساس نتائج هذه الدراسة يتوقف إصلاح الفكر وانسجامه ، **وعلى أساس إصلاح التفكير ، يتوقف إصلاح الأخلاق وعلى أساس إصلاح الاخلاق ، يتوقف الإصلاح الاجتماعى** . ولما كان « كونت » بحكم عضويته فى اللجنة الفرنسية للاصلاح الاجتماعى ؛ التى شكلت من أجل إصلاح المجتمع الفرنسى اجتماعياً ، عقب الثورة الفرنسية فقد قام هو نفسه بإنشائها – أى بدراسة الظواهر الاجتماعية دراسة وضعية – تؤدى إلى الكشف عما تخضع له هذه الظواهر من قوانين . ووجد أنه يستحيل الكشف عنها بدون قيام علم جديد ، وظيفته دراسة ظواهر الاجتماع دراسة علمية وصفية تحليلية ، أى دراسة وضعية . ووقع اختياره على اسم جديد لهذا العلم يختلف عن تسمية ابن خلدون له ، وكان الاسم المختار هو « علم الاجتماع » وبذلك ولد علم الاجتماع أو بعث من جديد فى فرنسا على يدى « أوجيست كونت » بهدف القضاء على الفوضى الاخلاقية ، وبالتالى القضاء على الفوضى الاجتماعية .

وهذا العلم بالرغم من حداثته ، فقد تزعم العلوم الوضعية الأخرى واحتل قمتها ذلك أن « النظرية الاجتماعية » لدى كونت تتكون من قضيتين أساسيتين ومترابطتين .

الأولى : هى قانونه ذو المراحل الثلاث .

والثانية تتمثل فى مبدئه النظرى ،ومضمونه أن العلوم تنتظم فى نسق تسلسلى يشغل علم الاجتماع قمته .

والعلوم من وجهة نظر كونت وكما جاءت فى قضيته الثانية السالفة الذكر ، إما نظرية أو عملية تطبيقية ، حيث تهتم الأولى بتناول الظواهر

الملموسة ، بينما تعمل الثانية على اكتشاف القوانين الطبيعية التى تحكم هذه الظواهر وتحدد وجودها وتتابعها .

وتشكل العلوم النظرية سلما أو سلسلة تعتمد فيها كل حلقة على تلك التى تسبقها لاهتمامها بظواهر ملموسة وتتميز بكثرة التركيب . وتحتل الرياضة قاعدة السلم لأنها تهتم بالجوانب المجردة لجميع الظواهر ، ويليها فى الترتيب الميكانيكا التى كان كونت يخلط بينها — بصفة دائمة — وبين الفلك ، وهو العلم الذى حقق فى عصره تقدماً ملموساً ، ثم الفيزياء ، فالكيمياء ، فالبيولوجيا ، **وفوق ذلك كله يتربع العلم الجديد وهو الفيزياء الاجتماعية أو علم الاجتماع** ، ويلاحظ كما يرى « تيماشيف » أن قائمة العلوم هذه ينقصها علم النفس الذى اعتبره كونت فرعا من الفزيولوجيا على اعتبار أن موضوعه أكثر الموضوعات تركيباً وتعقيداً ، لتفاعل عناصرها وتداخلها وتأثيرها بالنشاط والتدخل الإنسانى . كما أن العلوم الوضعية الأخرى تعتبر بمثابة مقامات تمهد الطريق له وتفسح المجال لبحوثه ودراساته وتطبيقاته . ذلك أن دراسة المجتمع كثيرة التركيب والتعقيد . فى الوقت الذى لم يهمل فيه ابن خلدون الجوانب النفسية ، قبل ظهور علم النفس بأربعمائة سنة على الأقل .

وقانون المراحل الثلاث . يعنى — قبل كل شىء — أن كل ميدان من ميادين المعرفة قد مر فى تطوره بثلاث مراحل : **اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية** . لكن العلوم لم تنتقل — معا — من مرحلة إلى أخرى ، فكلما كان العلم يشغل مكانا عاليا فى سلم العلوم ، تأخر تحوله وانتقاله من مرحلة إلى أخرى . ومن الضرورى أن يكون كذلك لأن العلوم غير التركيبية تتطور وتنمو فى البداية ، على حين أن العلوم الشديدة التركيب يأتى تطورها ونموها متأخرا . وانتهى كونت من هذا التحليل إلى أن كل ميادين المعرفة قد وصلت إلى المرحلة الوضعية فيما عدا ميدان واحد ، وهو ميدان الدراسات

الاجتماعية ، وبالتالى كانت صيحته بضرورة قيام علم الاجتماع لإتمام تلك السلسلة(١) .

هذا ومما تجدر الإشارة إليه أن « كونت » بحكم دراساته فى مدرسة الهندسة العسكرية بباريس وبحكم دراساته الواسعة فى الرياضيات ، الكيمياء ، الطبيعة ، والهندسة الوصفية . . **فقد اهتم بتعريف الظواهر الطبيعية والكيميائية والبيولوجية دون تعريف الظواهر الاجتماعية** . وبالتالى فإنه لم يحدد موضوع علم الاجتماع ، وإن كان المرء يستشف موضوع العلم من دراساته ، وبرر ذلك بقوله أن علم الاجتماع يتناول بالدراسة الظواهر التى لم تتناولها العلوم الأخرى السابقة عليه ، **ومن ثم فإنه من العبث محاولة تحديد الظاهرة الاجتماعية أو تعريفها لأن الظواهر الإنسانية بما فى ذلك ظواهر علم النفس هى** ظواهر **اجتماعية** . إذ كان من رأيه أن علم النفس ليس ذا موضوع مستقل ، لأن وسائله وظواهره ، يتصل بعضها ويتوقف على شئون الجسم وأجزائه ووظائف الأعضاء وأعمال الجهاز العصبى ، وهذا القسم يدخل فى نطاق العلوم الطبيعية . ويتصل بعضها ويتوقف على الحياة الاجتماعية وشئون الاجتماع وهذا القسم يجب أن يلحق بعلم الاجتماع . وترتيبا على ذلك . قرر أن الانسانية كلها هى موضوع هذا العلم . وهى الحقيقة الجديرة بالبحث من جهة نظره .

شعبتا علم الاجتماع :

وأضاف كونت أن الدراسة فى موضوع علم الاجتماع تكون من منظورين هما « السكون الاجتماعى » **أو الاستاتيك الاجتماعى** ، و « الحركة الاجتماعية **أو الديناميك الاجتماعى** (٢) . **وأن موضوع « الاستاتيك الاجتماعى » هو دراسة المجتمعات الإنسانية فى حالة سكونها** دراسة تشريحية ، وباعتبارها

---

(١) Timasheff, N. S.; Sociological Theory, Its Nature and Growth, Second printing, Radom House, N. Y., 1967 Ch. 2.

(٢) Comte, A.; Le System de Politique Positive.

ثابتة فى فترة معينة من تاريخها ، ويضاف إلى ذلك أن دراسة الاجتماع الإنسانى فى جزئياته وتفاصيله ، على اعتبار أن المجتمع يتمثل فى كثير من القواعد والنظم السياسية والقضائية والاقتصادية والدينية والأخلاقية . ووظيفة الاستاتيك هى دراسة هذه النظم فى عناصرها ووظيفتها ، بالإضافة إلى الدراسة الاستقرارية بهدف الكشف عن القوانين التى تحكم التضامن (الترابط) بين النظم الاجتماعية .

أما موضوع الديناميك الاجتماعى فهو دراسة قوانين الحركة الاجتماعية والسير الآلى للمجتمعات الإنسانية ، والكشف عن مدى التقدم الذى تخطوه الإنسانية فى تطورها ، بمعنى أنه يدرس الاجتماع الإنسانى فى جملته وتفصيلاته ، ومن ناحية تطوره وانتقاله فى عمومه من حالة إلى حالة أخرى .

وبعبارة موجزة ، فإن كونت يرى أن الاستاتيك الاجتماعى يقوم على أساس فكرة « التضامن والنظام » بينما الديناميك الاجتماعى يقوم على أساس فكرة « التطور والتقدم » ، ولقد اهتم كونت بالديناميك الاجتماعى لأنه أفضل من الاستاتيك الاجتماعى ، لأن الثانى لا يستطيع الوصول إلى قوانينه بدون الاستعانة بالقوانين الديناميكية التى تسود المجتمع . هذا وسوف نتناول هاتين الشعبتين بالتفصيل فيما بعد .

ثانيا : منهاج البحث فى علم الاجتماع :

كان كونت يعتقد أن مناقشة المناهج لا يمكن أن تنفصل عن دراسة الظواهر وهو الموضوع الذى تستخدم هذه المناهج فى بحثه . ولهذا فإنه عندما انتهى من إنشاء علم الاجتماع ، ووجد أن هذا العلم يتطلب تغيرا شاملا فى أسلوب الدراسة ، وبمعنى آخر يتطلب منهاجا جديدا يتفق مع الصورة الحديثة لعلم الاجتماع ؛ ذلك العلم الذى يهدف إلى **تحقيق وحدة المعرفة** للقضاء على الفوضى العقلية . وأوضح أن مجالات التغيير هى :

١ — كانت ظواهر الكون بما فيها ظواهر الاجتماع الإنسانى تخضع للطريقة الدينية الميتافيزيقية التى تتأثر بقوى خارقة للعادة طبقاً لاعتقاد الناس

فى المجتمع . ومن هنا يجب إخضاع الدراسة فى هذه الظواهر للقانون الوضعى تمهيداً للوصول إلى القانون العلمى الذى هو المطلب الأساسى لمنهاج البحث لدى كونت بعيداً عن القوى والكائنات الخفية التى يعتقد أنها تعمل دون أن يراها أحد .

٢ ــ لما كانت الفلسفة الوضعية تقوم على إخضاع التخيل والتصور للملاحظة فإنه من الضرورى نبذ التخيل والتصور الفلسفى للظواهر ، وقصره على تنسيق الظواهر التى يلاحظها الإنسان وتعديل نظامها ، أو للرجوع إليه فى سبيل كشف مسائل جديدة فى البحث والدراسة .

٣ ــ تهدف الفلسفة الوضعية إلى تحديد العلاقات التى تربط الظواهر بعضها البعض طبقاً للقوانين العلمية ، على حين أن المناهج القديمة لا تعطينا فكرة واضحة عن العلاقات التى تربط الظواهر ببعضها البعض ... ومن ثم فان على الباحث الاجتماعى أن يفطن إلى أهمية دراسات العلاقات التى تربط بين مختلف الظواهر الاجتماعية فى ضوء ما يسمى حديثاً « بالمنهاج المجالى » حتى يصل إلى نتائج لها قيمتها العلمية من بحوثه الاجتماعية .

٤ ــ تجنح المناهج القديمة إلى المعانى المطلقة والمبادىء الكلية والعلل الأولى ، على حين أن الفلسفة الوضعية وفروعها تهدف إلى تضييق دائرة المعانى المطلقة تمهيدا لتحويلها إلى معان نسبية . وهذا الانتقال من المطلق إلى النسبى يعد ثمـــرة مجهود العقل فى تطوره من الحالة التيولوجية والميتافيزيقية إلى الحالة الوضعية .

وترتيبا على ذلك فقد اكتسبت العلوم والمناهج وأدوات البحث بذلك مرونة ودقة ، وأصبحت أكثر استجابة لمتطلبات العصر الحالى .

تلك هى أهم مجالات التغيير التى يمكن أن تقوم عليها أسس الدراسة فى الفلسفة الوضعية لدى كونت ، أما عن المنهاج فإن كونت يرى أن هناك مجموعتين من الوسائل تشكلان عناصر هذا المنهاج وهما :

(ا) الوسائل المباشرة :

يقصد بها الخطوات المنهجية التي يستخدمها الباحث لكشف القوانين التي تخضع لها الظواهر الاجتماعية فى نشأتها وتطورها ووظائفها . وهذه الخطوات هى التى تشكل قواعد منهاج البحث الاجتماعى .

(ب) الوسائل غير المباشرة :

أى تلك التى تنتج من العلاقات الضرورية التى تربط علم الاجتماع بغيره من العلوم الوضعية الأخرى ، والتى تيسر له الوقوف على نتائج وحقائق علمية لها أهميتها، فى ميدان البحث فى مجالات علم الاجتماع .

هذا وتقوم الوسائل المباشرة على : الملاحظة ، التجربة ، المقارنة الاجتماعية ،وأخيراً المنهاج التاريخى ، ويمكن إيضاح ما يقصده بكل وسيلة من هذه الوسائل فيما يلى :

١ - وسيلة الملاحظة :

ليست الملاحظة شيئاً بسيطاً كما هو متصور - فى الغالب - ولكن الملاحظة فى حالة الدراسة العميقة لخصائصها كعملية أولية ، تبدو شديدة التعقيد ، بل إن الملاحظة التى تبدو عرضية تلزمنا باستخدام الفروض العلمية فى تفسير أحاسيسنا نحوها . فقد ندعى مثلا فى المجال الاجتماعى أننا نرى العادات وكيف تمارس ؟ والتقاليد وكيف تحترم؟ والأعراف وكيف تستخدم فى الفصل بين المتخاصمين . وفى مجال الطبيعة قد نرى ثبات الشمس وتأثير دوران الأرض حول نفسها على القمر ... إلخ(١) . وقد كانت كل هذه الخصائص واضحة فى ذهن كونت ، وأضاف إليها تحليل ومقارنة اللغات والوقوف على الوثائق والسجلات التاريخية ودراسة التشريعات والنظم السياسية والاقتصادية ... إلخ . وبرر ذلك بأن الظواهر الاجتماعية شديدة

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى . قواعد البحث الاجتماعى الطبعة الثانية مرجع سابق صفحة ١٠٤

التعقيد ، وكثيرة التغير ودائمة التفاعل ، ومن هنا فقد أحاط دراسة الظاهرة الاجتماعية بكثير من الاحتياطات .

والملاحظة من وجهة نظر « كونت » للأسباب السابقة ، ليست عنصرا أساسيا من عناصر البحث الاجتماعي ، وإنما هي عنصر مساعد ، لأنه يرى أن من الإسراف البالغ الاعتماد على الملاحظة واتخاذها أسلوبا من أساليب الكشف العلمي بصدد قوانين الظواهر الاجتماعية .

٢ — وسيلة التجربة :

والتجربة التي يقصدها كونت هي التجربة الاجتماعية ، أي مقارنة ظاهرتين متشابهتين في كل المتغيرات ، ومختلفتين في متغير واحد ، واختلافهما إنما يرجع إلى الحالة فقط ، ومثل هاتين الظاهرتين يطلق عليهما اسم التجربة المباشرة ، حيث يمكن التعرف على مدى الاختلاف بينهما . والتجربة بهذه الخصائص تختلف عن التجربة التي تستخدم أثنـــاء دراسة الظواهر الطبيعية أو الكيميائية أو البيولوجية . وأضاف أنه لن يكون لدينا — حينئذ — مانستطيع بفضله أن نحدد وجود حالتين من هذا القبيل في علم الاجتماع .

ولما كانت الطبيعة الاجتماعية لم تقدم لنا مثل هذا النوع من التجارب المباشرة فانها قد وفرت لنا الكثير من التجارب غير المباشرة . وتلكتتوافر في الحالات « الباثولوجية » أي الحالات المرضية التي تصيب جسم المجتمع مثل الثورات والفتن والانقلابات ، وألوان التمرد الأخرى التي ترجع في الغالب إلى تأثر القوانين الاستاتيكية والديناميكية بعوامل طارئة وتيارات وقتية . وكما أن العلاج الطبي يقضي على الداء الجسماني ،فإنالعلاج الاجتماعي يقضي على الداء الاجتماعي . . . وقد دفعه هذا الاعتقاد إلى القول بأن الباحث الاجتماعي ينبغي أن يكون طبيبا أولا .. وانتهى إلى أن هذه الوسيلة غير مجدية في البحث الاجتماعي لأنها غير مواتية عند الحاجة إليها .

٣ ـ وسيلة المقارنة الاجتماعية :

وتقوم على مقارنة المجتمعات الإنسانية بعضها ببعض للوقوف على أوجه التشابه من جانب ، وأوجه التباين من جانب آخر ، فقد تختلف ظاهرة من الظواهر عن غيرها فى مجتمع آخر من حيث النمو والتطور والوظيفة...إلخ. ومن ثم فان الدراسة المقارنة هى التى توضح لنا ذلك . وقد تتخذ المقارنه صورة أضيق من ذلك نطاقا ، مثل إحدى الطبقات أو الهيئات ... وقد تتخذ المقارنة أيضاً صورة أكثر اتساعا من ذلك ، أى بين كل المجتمعات للوقوف على مبلغ تقدمها أو تخلفها ، كلها أو بعضها ،ولدراسة مدى تقدم الإنسانية وارتقائها فى العصور المختلفة . وسواء أكانت المقارنة بين مجتمع ومجتمع آخر ، أو بين طبقة وطبقة أخرى ، أو بين جميع المجتمعات الإنسانية ، فإنه من الضرورى مراعاة مستوى التحضر والتمدن ، ومستوى المعيشة ، ومعايير الأخلاق والأذواق العامة واختلاف اللهجات ، وكل ما يؤثر على الظواهر الاجتماعية ... فى كل من المجالين اللذين نقارن بينهما(١) .

ويلاحظ أن أسلوب المقارنة لدى كونت فيه إغراق فى التفلسف ، على اعتبار أن علم الاجتماع علم نسبى ، وليس من أهدافه دراسة فكرة الإنسانية التى أوضحنا من قبل أنها فكرة ميتافيزيقية ؛ أى مما يدخل فى نطاق فلسفة التاريخ ــ وإنما من أهدافه دراسة المحسوسات التى نجدها فى المجتمع .

٤ ـ الوسيلة التاريخية ، أو « الوسيلة السامية » :

وهى القاعدة الرابعة والأخيرة فى المنهاج الوضعى لدى كونت ،ويقصد به المنهاج الذى يكشف عن القوانين الأساسية التى تحكم التطور الاجتماعى للجنس البشرى ، على اعتبار أن هذا الجنس وحدة واحدة تنتقل من مرحلة إلى أخرى أكثر منها رقياً . وربط بين وظيفة هذا المنهاج وبين قانونه ،

---

(١) Lêvey Bruhl ; La Philosophie d'A. Comte. Paris, 1927, pp. 278-288.

ذى الأدوار الثلاثة الذى ادعى أنه استخلصه من تحليل تاريخ الإنسانية . . غير أن من الواضح أن وظيفة هذا المنهاج وظيفة تدخل فى نطاق العلم ، ومن هنا فإنه لم يفهم من المنهاج الوضعى سوى معنى فلسفى بعيد عن طبائع الأمور ، ولا يمكن أن يؤدى إلى كشف علمى مؤقت . وبهذا يمكن القول أن كونت لم يستطع استخلاص منهاج وضعى مناسب لأبحاث العلم الجديد الذى نادى به .

ثالثا – موضوع علم الاجتماع :

يظهر موضوع علم الاجتماع عند كونت من خلال موقعه الدقيق فى نسق العلوم . فعلم الاجتماع هو العلم النظرى المجرد للظواهر الاجتماعية ، ذلك أنه حينما أدرك كونت مع توأم فكره سان سيمون أهمية هذا العلم الجديد وضرورته كتب يقول : لدينا الآن فيزياء سماوية ، وفيزياء أرضية ميكانيكية أو كيمائية ؛ وفيزياء نباتية ، وفيزياء حيوانية ، ومازلنا فى حاجة إلى نوع آخر وأخير من الفيزياء ، وهو الفيزياء الاجتماعية حتى يكتمل نسقنا المعرفى عن الطبيعة . وكان يعنى بالفيزياء الاجتماعية ذلك العلم الذى يتخذ من الظواهر الاجتماعية موضوعا لدراسته باعتبار هذه الظواهر من نفس روح الظواهر العلمية والطبيعية والكيمائية والفسيولوجية من حيث كونها موضوعا للقوانين الثابتة .

هذا وينقسم علم الاجتماع عند كونت إلى قسمين رئيسيين هما : الاستاتيكا والديناميكا . وهذا التقسيم مستعار من البيولوجيا (التى كانت تعرف بالفسيولوجيا فى عصر كونت) الأمر الذى يتمشى مع تأكيده لفكرة تدرج العلوم وتمتعها بخصائص مشتركة .

وتختص الاستاتيكا بدراسة شروط وجود المجتمع ، بينما تختص الديناميكا بدراسة حركته المستمرة ، أو بالأحرى دراسة تتابع المراحل الواحدة تلو الأخرى ، والنظام Order هو الحقيقة الرئيسية فى الاستاتيكا ، والتقدم Progress هو الحقيقة المستهدفة من الديناميكا . ويمكن القول بعبارة أكثر وضوحا أن الاستاتيكا هى « نظرية النظام » التى تشير إلى الانسجام والتوازن بين

ظروف وجود الإنسان فى المجتمع » على حين تعد الديناميكا « نظرية التقدم الاجتماعى » التى تهتم بدراسة النمو والتغير الأساسيين للمجتمع وتطوره .غير أن النظام والتقدم يرتبطان فيما بينهما ارتباطا وثيقا ، بحيث يستحيل إقامة نظام اجتماعى واقعى ، ما لم يكن ملائما للتقدم أو مطابقا له . ولا يصبح التقدم المستمر ميسورا ما لم يسانده ويظاهره نظام . ومن ثم فإن الفصل بين دراسة الجانبين إنما يمليه الأسلوب التحليلى فحسب ، كما أن القوانين الاستاتيكية والديناميكية ينبغى أن ترتبطا معا من خلال نسق معين . وبالرغم من ذلك فإن محاولة إيجاد تطابق — فى الوقت الحاضر — بين الاستاتيكا والنظام ، وبين الديناميكا والتقدم ، لم تصبح بعد أمرا مقبولا . وعلى الرغم من كل ذلك فإن تقسيم كونت لعلم الاجتماع لا يزال قابلا للاستخدام ، وإن كان التعبير عنه يتخذ اصطلاحات مختلفة مثل« البناء الاجتماعى »بدلا من الإستاتيكا و « التغير الاجتماعى » بدلا من الديناميكا . وهى مصطلحات مألوفة للطلاب فى مرحلة الليسانس وما قبله(١) .

أ — الإستاتيك الاجتماعى (الاتساق الاجتماعى) :

أوضحنا من قبل أن كونت يقصد بالإستاتيك الاجتماعى دراسة المجتمعات الإنسانية ، من حيث تفصيلاتها وجزئياتها . ومن حيث العناصر والنظم الاجتماعية فى حالة استقرارها ، وباعتبارها ثابتة فى فترة معينة من تاريخها ، بقصد الوقوف على القوانين التى تحكم تماسكها ؛ وتعمل على تضامنها ، على اعتبار أن الحقيقة الأساسية فى النظم الاجتماعية تتمثل فى الاتساق العام Consensus universalis ويقصد به الارتباط الضرورى بين عناصر المجتمع .

اعتبر كونت الميل إلى الاجتماع لدى الأفراد من الضرورات الاجتماعية ، على اعتبار أن الفرد يولد مزودا بميل غريزى نحو حياة الجماعة — ضرورة الحياة الجماعية — وهذا الميل أو الشعور الفطرى مستقل كل الاستقلال عن

---

(١) Timasheff N.S. ; Op. Cit.

الرغبات الفردية والأغراض الخاصة ، وهنا نجد أن فكرة تلقيائة نشأة المجتمع واضحة فى ذهنه ، ولذا فقد هاجم فكرة التعاقد الاجتماعى لأنه ليس سببا فى نشأة الحياة الاجتماعية ، كما أن المنافع الخاصة والرغبات الشخصية والمصالح الذاتية ، لا تظهر بوضوح فى المجتمع القائم على التعاقد ، كما هو الحال فى المجتمع التلقائى النشأة ، الذى تكون « السلطة » فيه كضرورة اجتماعية معبرة عن رغبات وميول ومصالح الناس .

ويعد الاتساق العام بالنسبة لكونت بمثابة الأساس الحقيقى للتضامن ، كما يعد كذلك أساسا لتقسيم العمل الاجتماعى . وهنا نلمح مرة أخرى مقابلة بين المجتمع والكائن الحى ، فهنا وهناك يتم إنجاز وظائف معينة يترتب عليها وجود كائنات قائمة على التضامن . ومع أن كونت قد استخدم القياس التشبيهى بين المجتمع والكائن الحى ، إلا أنه لم يخلط بينهما بالمرة . فقد أصر كونت على وجود فرق كبير بين الاثنين ، على اعتبار أن الكائنات الحية ثابتة ولا تطورية أساسا ، على حين أن للمجتمع قدرة فائقة على التحسن والتقدم فى مختلف المجالات ، والمجتمع — أيضا — قابل للاصلاح الشامل ، إذا ما تم ترشيده وتوجيهه وقيادته وفقا للمبادىء العلمية (ضرورة التضامن الاجتماعى) . وما يؤكده كونت هنا يعكس إيمانه بفكرة التقدم واقتناعه بامكانية إصلاح المجتمع على أساس العلم الاجتماعى الوضعى وليس غيره .

ويستطرد كونت فيقول : إن تقسيم العمل الاجتماعى يرجع إليه الفضل فى التعقد المتزايد للمجتمع ، ومن ثم ينبغى الاهتمام بدراسة التضامن وكذلك التعاون « ضرورة التعاون » وبالتالى فإنه يؤكد الغيرة أو الإيثارية Altrusm غير أن هذا المصطلح مثل مصطلح التضامن الاجتماعى لم يجد اهتماما من أعضاء مدرسة كونت إلا بعد اهتمام إميل دوركايم بمثل تلك المصطلحات ، كما سنرى فى الفصل التالى .

وحدد كونت عناصر المجتمع من تحليله الإستاتيكى إلى ثلاثة عناصر هى : الفرد ، والعائلة ، الاتحادات الاجتماعية Social Combinations أو الدولة

بيد أن الفرد فى ذاته لا يعتبر عنصرا اجتماعيا ، فالقوة الاجتماعية مستمدةفى حقيقتها من تضامن الأفراد واتحادهم ومشاركتهم فى المجتمع وتوزيع الوظائف فيما بينهم ، على حين أن قوة الفرد الخالصة ، لا تبدو إلا فى قوته الطبيعية ، وهى قوة لا تساوى شيئا بجوار قوته مع قوة الجماعة . كما أن قيمة الفرد العقلية والأخلاقية لا تساوى شيئا إذا كان وحيدا بعيدا عن الآخرين. وانتهى من هذا التحليل إلى أن الفردية الخالصة — على فرض وجودها — لا تمثل شيئا فى الحياة الاجتماعية التى لا تتحقق بصورة صحيحة إلا حيث يكون امتزاج عقول وتفاعل وجدانات واختلاف وظائف وتنوع أعمال . وهذه الأمور كلها تهدف إلى غايات مشتركة وأهداف واحدة . وتلك كلها لا تتحقق فى الوسط الفردى ، وإنما تتحقق فى الوسط الجمعى ، ولعل الأسرة هى الوسط الذى تتحقق فيه كل هذه الأمور . فقد أشار على سبيل المثال — إلى أن الأسرة تتمتع بدرجة خاصة من الوحدة Unity وبطابع أخلاقى يميزها عن الوحدات الاجتماعية الأخرى .

ومما لاشك فيه أن الأسرة هى أول وحدة فى البناء الجمعى وهو المجتمع ، وهى ثمرة من ثمرات الحياة الاجتماعية ، وأنها طبقا لتعريفه « اتحاد له طبيعة أخلاقية» ولا ريب أن الميل المتبادل بين الزوجين ،والعطف المتبادل بين الزوجين من جانب وبينهما وبين الأبناء من جانب آخر ، والمشاركات الوجدانية المتشابكة بين أفراد هذا المجتمع الصغير ، ثم تربية الأطفال والنزعة الدينية التى يغرسها الأبوان فى أبنائهما،والحقوق والواجبات المترتبة لكل عضو فى الأسرة قبل العضو الآخر ، كل هذه الأمور ترجع فى طبيعتها إلى وظيفة الأسرة . وهذه الأسرة تكون برئاسة الرجل ، وعلى الزوجة أن تخضع لزوجها مع اعتراف كونت بسموها من الناحية العاطفية لا الوجدانية الضرورية للاستقرار الاجتماعى فى حياة الأسرة . ومن جهة أخرى فقد اعتبر نظام الزواج استعداداً طبيعيا عاما ، بالإضافة إلى أنه الأساس الأول لكل مجتمع . وعلى ذلك فان كل من يعمل على تقويض أو إضعاف نظام الزواج ، يعتبر بمثابة هادم لنظام الأسرة الطبيعى ولنظام

المجتمع ، بل إنه كان حريصا على صيانة نظام الزواج حيث طالب بنبذ فكرة الانفصال الجسمانى أو « الطلاق » باعتبارها من عوامل الإخلال بأسلوب الحياة الأسرية بصفة خاصة وبحياة المجتمع بصفة عامة .

(ب) الديناميك الاجتماعى (التغيير الاجتماعى) :

وموضوعه دراسة قوانين الحركة الاجتماعية والسير الآلى للمجتمعات الإنسانية والكشف عن مدى التقدم الذى تخطوه الإنسانية فى تطورها .. ونظرية كونت عن الديناميك الاجتماعى تعتمد على نظريتين أخريين له وهما: قانون الأدوار الثلاثة فقط، ونظرية تطور الانسانية، وفيما يلى تفاصيل ذلك:

انتهى كونت من دراسته للديناميك الاجتماعى إلى الكشف عن قانون عام أسماه « **قانون الحالات الثلاث** » Loi des trois etats ويتلخص فى أن العقل الإنسانى أو التفكير الإنسانى قد انتقل فى إدراكه لكل فرع من فروع المعرفة خلال ثلاثة أدوار هى :

١ — **الدور التيولوجى « الدينى »** أى حينما كان العقل يسير على أسلوب الفهم الدينى ، **أى كان يفسر الظواهر بنسبتها إلى قوى مشخصة مريدة خارجة عن الظاهرة نفسها كالآلهة والأرواح والشياطين وما إليها** . مثل تفسير ظاهرة النمو بنسبتها إلى الله جلت قدرته ، أو إلى إله النبات .

٢ — **الدور الميتافيزيقى « أو التجريدى » أى حينما كان العقل يفسر الظواهر بنسبتها إلى قوى مبهمة غير مشخصة مجردة أو قوى ميتافيزيقية وعلل أولى لا يقوى على إثباتها** ، مثل تفسير ظاهرة النمو فى النبات بنسبتها إلى قوة الإنبات المستكنة فى ذات النبات .

٣ — **الدور الوضعى « أو العلمى » أى حينما كان العقل يذهب فى تفسيره الظواهر بنسبتها إلى القوانين التى تحكمها والأسباب المباشرة التى تؤثر فيها** ، مثل تفسير ظاهرة النمو بنسبتها إلى العوامل الطبيعية والكيمائية والقوانين المؤلفة لهذه الظاهرة . وليس من بعد هذه الحالة حالة أخرى مقبلة ، بل إن قصارى

الفكر الإنسانى بعدها أن يرهف الأجهزة التى يعتمدها . ويدقق فى التفاصيل التى يتناولها بالدراسة ، ويكمل النواقص ، ويتفق على ترتيب المعطيات العلمية الوضعية .

وقد رجع كونت إلى تاريخ العلوم وإلى تاريخ الإنسانية لتأكيد صحة قانونه . ووجد بالدراسة وبالبحث أن كل فرع من فروع المعرفة (وهو بصدد تفسير ظواهره) قد مر فى الدراسة بالدور التيولوجى (المرحلة اللاهوتية) ثم بالدور الميتافيزيقى . وأخيرا وصلت غالبية العلوم إلى الدور الوضعى : على حين أن كل مرحلة من مراحل الإنسانية فى تطورها تشابه مرحلة مماثلة لها فى حياة الفرد . بمعنى أن المرحلة التيولوجية تشبه مرحلة الطفولة ، والمرحلة الميتافيزيقية تقابل مرحلة المراهقة والشباب ، والمرحلة الوضعية التى استقرت عليها الإنسانية تشبه مرحلة الرجولة والاكتمال التى يصل إليها الفرد ، أى أن الإنسانية فى أدوار تقدمها ، شأنها شأن الفرد فى مراحل نشأته ونموه وتقدمه ، فالفرد فى نشأته وتكامله يعيد عمر الإنسانية ، فهو فى طفولته لاهوتى ، وفى شبابه متافيزيقى ، وفى رجولته وضعى . وأضاف إلى ذلك أن كل مظاهر الفنون والآداب والحضارة والعلوم وما إليها لا يمكن فهمها إلا فى ضوء تاريخ التطور العقلى ، فالديناميك الاجتماعى شأنه شأن الإستاتيك الاجتماعى يعبر عن مرحلة معينة من مراحل التفكير الإنسانى . وهذا يخرج بقانونه من نطاق التطور العقلى إلى تطور الإنسانية عامة ، مما يجعله قانونا شبه ميتافيزيقى .

رابعا — نظرية التقدم الاجتماعى :

ويستكمل كونت مناقشة الديناميك الاجتماعى من خلال نظريته فى التقدم . والتقدم كما يراه كونت هو السير الاجتماعى نحو هدف محدد يستحيل التوصل إليه بدون المرور بأدوار ضرورية محددة ، ومن هنا خضع السير الاجتماعى للقوانين ، وهى فكرة لم يسبقه إليها المفكرون الأقدمون — باستثناء ابن خلدون — الذين تصوروا أن الحركات الاجتماعية ما هى إلا ذبذبات أو اضطرابات فى المجتمع ، ومن هنا فقد هاجم بسكال وكوندرسيه وغيرهما ممن لم يفطنوا

إلى المعنى العلمى المطابق للتقدم مما أدى إلى اختلاط بحوثهم بمبادىء فلسفية وتصورات ميتافيزيقية .

غير أن قانون التقدم الإنسانى لدى كونت لايحول بين الإنسان وبين أن يعمل فى مواجهة الأحداث التاريخية ، ولكنه يؤكد أن هناك « طريقالايتغير لسير التطور الإنسانى » أى أن هناك تغيرات تحدث فى سير التقدم الإنسانى دون أى تدخل إنسانى فيها . وعلى ذلك فإن سير التقدم لا يتم تبعا لخط مستقيم ، وإنما يسير وفقا لمجموعة من التأرجحات المتباينة وغير المتساوية(١). غير أن هذا السير الاجتماعى يكون مصحوبا بتقدم يتجسد فى مظهرين هما :

١ – **تقدم فى حالتنا الاجتماعية يتجسد فى التقدم المادى** ، وهو فى نظره أوضح ظهورا وأسرع حركة وأيسر حدوثا وأقرب تحقيقا . وهذا التقدم مرهون بمقدار معرفتنا بقوانين الظواهر الاجتماعية .

٢ – **تقدم فى طبيعتنا الإنسانية ويبدو واضحا من الناحيتين البيولوجية والعقلية** . فقد أدى التقدم البيولوجى إلى زيادة متوسط عمر الانسان وتقدم القواعد الصحية وفن الطب . على أن التقدم العقلى قد أدى إلى وسائل جديدة للسيطرة على الطبيعة وتسخيرها لخدمات الإنسان ، على اعتبار أن العقل أو الذكاء عبارة عن آلة عامة يمكن استخدامها بصفة مطلقة فى توسيع نطاق تدخل الإنسان وإشرافه على الكون ومظاهره.وكلا هذين المظهرين ضرورى للآخر ولتقدم الإنسانية ، ذلكأن تقدم الإنسانية سواء أكان سياسيا أو أخلاقيا أو فكريا ، لا يمكن فصله بالضرورة عن تقدمها المادى ، وذلك بسبب التماسك الكلى المتبادل الذى يميز السير الطبيعى للظواهر الاجتماعية .

---

(١) En un mot, la progression soit politique, soit morale, soit intellectuelle ; de l'humanite, est nécessair ement inséparable de sa progression materielle ; en vertu de l'intime solidarité mutuelle qui caractérise le cours nature des phénomênes Sociaux

وخلص من هذا إلى أن التطور الإنسانى مصحوب بتحسن وتقدم مطردين ، غير أن هذا التقدم نحو الكمال بطىء وشاق ومملوء بالصعاب ومن ثم فإن على الإنسانية إذا كانت تأمل فى حالة أفضل أن تعمل ممثلة فى الأفراد والحكومات لتصل إلى ما يرنو إليه بصرها .

خامساً — نظرية كونت فى الأسرة :

الأسرة فى نظر كونت هى أساس الحياة الأخلاقية الفردية والحياة السياسية فى نفس الوقت . فنى داخل الأسرة تنشأ الفضائل الاجتماعية، والمجتمع الإنسانى فى نظره عبارة عن أسرة كبيرة العدد . والحركة المستمرة فيها تعتمد على تقدم العلوم والفنون . ولهذا فإن علم الاجتماع يقرر حقيقة تاريخية، وهى أنه فى كل مجتمع وصل إلى درجة من التقدم **توجد قوتان جماعيتان تتميز كل منهما عن الأخرى . .. إحداهما هى السلطة الزمنية التى تحكم وتسيطر ، والأخرى هى السلطة الروحية التى توجه وترشد ،** وهذا الازدواج هو مظهر من مظاهر الحضارة، ولهذا يجب أن ندركه إدراكا تاماً ، وأن ننظمه تنظيماً يحقق للمجتمع تقدمه وسعادته .

وهكذا تطرق كونت من دراسة الأسرة إلى دراسة المجتمع ، فهو وحدة حية ومركب معقد من أهم مظاهره التعاون والتضامن . وكل من مبدأ التعاون ومبدأ التضامن يسيطران على المجتمع ويحكمانه . وكلاهما يطلق عليه (**مبدأ تقسيم العمل وتوزيع الوظائف الاجتماعية**) . وتوزيع العمل الاجتماعى ، يؤدى إلى تمايز عناصر المجتمع واختصاص كل فى ناحية ، غير أن هذه العناصر تتنافر وتتعارض فى مختلف الجهات عند تمايزها ، حتى يتمزق المجتمع لولا أن تقوم سلطة ترعى النظام وتحفظ التعاون وتضمن الالتئام وهذه السلطة هى الدولة أياً كان نوعها . وعلى هذا فإن صلاح نظام الأسرة يحتاج إلى العناية بثلاثة نظم هى :

نظام التربية : وقد أوضح كونت أن المجتمع يحتاج إلى نظام من نظم التربية الوضعية يحل محل دراسة الآداب والنظريات المجردة . ومن الضرورى أن يقوم هذا النظام على دراسة حقائق العلوم الجزئية ، وكذلك على أسس عملية تنحو بالنشء بعيداً عن الجمود والعقم النظرى وبعيداً عن التفرقة بين البنين والبنات ، وعلى أن ينقسم التعليم إلى ثلاث مراحل ابتدائية وثانوية وعالية ،وعلى أن تكون هذه المراحل متماسكة ومتكاملة وهدفها إعداد الشباب (عن طريق التدريب المهنى) لمواجهة حياتهم العملية والاجتماعية .

وعرض كونت للنظريات الاقتصادية ونقدها جميعا ، كما عرض النواحى الأخلاقية ، بل طالب بقيام (علم للأخلاق) غايته كشف القوانين الأخلاقية لأهميتها من الناحية الاجتماعية . غير أن قيام علم للأخلاق يتطلب أولا قيام علم للاجتماع الوضعى لكى يغذيه بمبادئه العامة ومادة بحثه ومناهجه ، والموضوعات الأساسية التى يعالجها(١) . وكانت الأخلاق التى ينشدها هى : الأخلاق المستمدة من الديانة المسيحية ولا سيما مبدأ (عش لغيرك) الذى يؤدى إلى الشعور بالمشاركات الوجدانية بين مختلف الأفراد والطبقات .وقد تصدى كونت فى محاضراته عن الفلسفة الوضعية للاسلام وللمسيحية ، وأوضح أن كلا من الديانتين لم تصل بالعلم إلى الحقيقة الوضعية التى تقوم على أساس علمى ، وطالب المسلمين والمسيحيين — ولا سيما أتباع المذهب الكاثوليكى — أن يأخذوا بديانته الجديدة (ديانة الإنسانية) La religion de L'humanite ومبدؤها الحب وأساسها النظام ، وغايتها التقدم (٢) . وهذه الديانة هى التى تجعل من الإنسانية جمعاء ، الإله الذى يجب أن نقدسه ، ومن هذا

(١) Comte A. ; Systéme de Politique positive, II, pp. 484-486.

(٢) L'amour pour principe, l'ordere pour base, le progrés pour but.

نرى أن فكرة (**الإنسانية**) لدى كونت تحل محل **فكرة** (**الله**) غير أن فشله فى استيعاب وإقناع الآخرين بتلك القضية الخاسرة أدى به إلى الوقوع ضحية **المرض العقلى** فى أخريات أيامه ، الأمر الذى دفعه إلى ترك الحرية للناس للايمان بالأديان السماوية أو بدينه المقترح . وانتهى من تحليله الدينى إلى (**إحياء ذكرى الرجال العظماء والفلاسفة الذين أدوا أعمالا جليلة وخدمات لا تقدر للجنس الإنسانى**) ، ومعنى ذلك هو الاتجاه بالعبادة والتقديس إلى طائفة من بنى الإنسان ، وهى فكرة فجة لم تجد من يؤيدها ولا تتفق مع مبادىء علم الاجتماع الذى يعتبر أن الدين الأرضى ظاهرة اجتماعية ، ومن ثم فهو تلقائى النشأة ، وليس قابلا للإنشاء كما يقول أو كما يرغب كونت ، بينما الأديان السماوية ظواهر اجتماعية غير تلقائية ، باعتبارها وحياً من عند الله . أما التدين فهو الذى يمكن وصفه بالظاهرة الاجتماعية(١) .

تعقيب وتقويم :

١ — ادعى كونت أن الأسباب التى دعته إلى إنشاء علم الاجتماع هى أن الناس كانوا فى زمانه يفهمون الظواهر بطريقة غير وضعية . وهذا ليس بصحيح ، ومعنى ذلك أن الأسباب التى دعته إلى إنشاء علم الاجتماع أسباب خيالية من وحى تفكيره الخاص .

٢ — قال كونت بقواعد منهجية لها قيمتها ، ولكنه ، قرنها **بقانونه الميتافيزيقى** الأمر الذى أضاع قيمة القواعد المنهجية التى قال بها :

٣ — قانون كونت ذو الأدوار الثلاثة الذى أوضح أنه استخلصه من تطور الإنسانية ، هذا القانون يقوم على أساس ميتافيزيقى ، لأن الإنسانية كلها لا تتحرك فى صورة متماثلة ، وإنما هناك مجتمعات إنسانية

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : علم الاجتماع الدينى ـ مكتبة غريب بالقاهرة ، القاهرة ١٩٨١ الفصل الثالث

متنوعة بعضها متخلف وبعضها آخذ فى النمو ، وبعضها متقدم . ومن ثم فان ما يقول به من أن العقل الإنسانى قد سلك فى فهمه للظواهر ، الطرق الثلاثة مرتبة على الصورة التى ذكرها غير صحيح ، ذلك أن هناك مجتمعات حتى الآن لا تزال تفسر الظواهر الطبيعية والاجتماعية بأساليب دينية وميتافيزيقية ، ولا خير من الاعتماد فى تفسير الطبيعة على الدين كعامل من عوامل التفسير والمعرفة .

٤ — **قال بأن تطور الظواهر الاجتماعية يرجع إلى تطور التفكير ، مع أن العكس هو الصحيح** ، بالإضافة إلى أن تطور شئون المجتمع ترجع إلى عوامل كثيرة ومتنوعة .

٥ — انتهى كونت من دراسة « الإستاتيك الاجتماعى » إلى قانون التضامن La solidarité ، ويتلخص هذا القانون فى أن جسم الإنسان مثل جسم المجتمع يحتاج كل عضو فيه إلى التضامن مع باقى الأعضاء لكى يدوم ويستمر ، وهذا أيضاً تفكير فلسفى ترفضه مناهج البحث الحديثة.

٦ — لم يدرك كونت — الذى أقام علم الاجتماع — أن الدين الأرضى ظاهرة اجتماعية من صفاتها التلقائية والتعبير عن مقتضيات العمران وأحوال المجتمع ، وأنه لا يمكن أن يفرض على جيل بالقوة ، ولا على مجتمع من المجتمعات بالقهر والتهديد ، وإن كان قد خفف من إلزامه للناس بديانته السالفة الذكر فى أخريات أيامه .

تلك هى فلسفة أوجيست كونت الذى ينسب إليه إنشاء علم الاجتماع فى أوربا وينسبه بعض البحاث الغربيين إلى سان سيمون ، ويتجاوز بعض هؤلاء الباحثين هذا المفكر الأخير فيجدون تباشير هذه الفكرة ؛ فكرة علم جديد للنواحى الاجتماعية عند الموسوعيين Encyclodédiste أمثال دلامبير ، ديدرو ، روسو ، مونتسكيو وغيرهم . وأن سان سيمون نهج نهجهم وربط بين الفزيولوجيا وبين علم يرى ضرورته وهو « علم

الإنسان)(١) ، **وباتصال كونت بسان سيمون ، استفاد الأول من الثانى** نظراته الثقافية ، واستفاد سان سيمون من معارف كونت العلمية . ومن هنا فان تعاون الاثنين واستفادة كل منهما من الآخر ، قد أدت إلى ولادة علم الاجتماع على يدى كونت . ويجب ألا ننسى هنا أن ابن خلدون قد سبقهما بأكثر من أربعة قرون بانشاء هذا العلم .

ومما تجدر الإشارة إليه أن كونت وضع علم الاجتماع – من خلال تصنيفه للعلوم – على قمة جميع العلوم . تلك العلوم التى صنفها فى ست **مجموعات هى : الرياضيات ، الفلك ، الفيزياء ، الكيمياء ، علم الأحياء ، وعلم الاجتماع أو الفيزياءالاجتماعية(٢)** . فالرياضيات أول العلوم وهى مفتاحها جميعاً ، وعلم الاجتماع وهو آخرها وهو تاجها جميعاً ، ومنه يتيسر التوصل إلى علم الأخلاق وعلم السياسة . وتلك حقيقة ، ذلك أن الرياضيات هى أول العلوم ، فقد توصل إليها اليونانيون ، ثم تلاها علم الفلك الذى ظهر على يدى كوبرنيك Copernic وكبلر وجاليليو ، ثم الفيزياء التى ظهرت فى القرن السابع عشر عند باسكال وغيره ؛ ثم الكيمياء فى القرن الثامن عشر عند لا فوازييه Lavoisier ، ثم علم الأحياء فى القرن التاسع عشر عند Bichat وغيره . وأخيراً علم الاجتماع فى القرن التاسع عشر على يدى كونت .

---

(١) Simon, S. ; Memoire sur la Science de L'homme, 1813.

(٢) بقية العلوم، إما تطبيقية مثل الطب الذى هو تطبيق للفزيولوجيا ، وإما أن تكون علوما فى الظاهر لافى الحقيقة كالنحو واللغة وأمثالها . فالتصنيف الذى أوردة كونت لايتناول – كما يرى هو – العلوم الحقيقية النظرية العامة .

الفصل الثانى عشر

هربرت سبنسر والتفكير الاجتماعى

من المدارس الاجتماعية العديدة التى ظهرت فى أواخر أيام أوجيست كونت وحاولت دراسة الظواهر الاجتماعية دراسة علمية . . . المدرسة الاجتماعية البيولوجية التى كان يتزعمها **الفيلسوف البريطانى سبنسر** (١) . تلك المدرسة التى تذهب إلى أن الظواهر الاجتماعية ليست مستقلة فى ذاتها وأنها تمثل مظهراً من مظاهر الحياة العامة . وهى فى نشأتها وتطورها تسير وفق القوانين التى تسير عليها الظواهر البيولوجية . وهذه المدرسة الاجتماعية من أهم تلك المدارس الاجتماعية الأخرى مثل المدرسة التاريخية والمدرسة الجغرافية والمدرسة الإثنولوجية والمدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع بزعامة إميل دوركايم التى سنخصص لها الفصل التالى.

---

(١) ولد هربرت سبنسر فى ١٨٢٠/٤/٢٧ وتوفى فى الثامن من ديسمبر سنة١٩٠٣ وبالرغم من أنه لم يلتحق قط بأى مدرسة فقد بدأ حياته مدرسا ، ثم اشتغل فى مجالى هندسة السكك الحديدية ، ثم انتقل إلى الصحافة حتى أصبح رئيسا لتحرير مجلة « الاخصائى الاقتصادى » Economist ولم يلبث أن ترك الوظائف واشتغل بالأدب والسياسة وشئون الاجتماع . كما اعتنق مذهب التطور فى النشوء والارتقاء ، ووصل فى هذا الصدد إلى حقائق دقيقة قبل أن ينشر دارون بحوثه ، كما أخذ نجمه فى الارتفاع من تاريخ نشر بحثه فى « الاستاتيك الاجتماعى » سنة ١٨٥٠ وما كتبه بعد ذلك فى : علم الحياة ، علم النفس ، مبادىء علم الاجتماع ، علم الاجتماع الوصفى ، الأخلاق ، والسياسة . وكانت مؤلفاته هذه مرآة صادقة للفكرة التى تشبعت بها نفسه وتبلورت فى تفكيره وهى فكرة « النشوء العضوى والتطور » فحاول تطبيقها على الكائنات الحية فى ميدان علم الأحياء ، وعلى الانسان فى ميدان علم النفس والأخلاق ، وعلى المجتمع فى ميدان علم الاجتماع والسياسة »

وفيما يلي يمكن تناول إسهامات سبنسر فى التفكير الاجتماعى على النحو التالى :

أولا : التطور أساس تفكيره الاجتماعى :

يعد المبدأ التطورى بمثابة الأساس الحقيقى لمذهب سبنسر ، فقد صاغ فى كتابه « المبادىء الأولى » ثلاثة قوانين أساسية هى :

(ا) قانون استمرار القوة Persistence of Force الذى يشير إلى وجود واستمرار نوع من العلة النهائية على طرفى نقيض من المعرفة الحسية .

(ب) قانون عدم قابلية المادة للفناء Indistructiblity of matters وكان هذا القانون واحداً من أهم الاكتشافات الفيزيائية الحديثة حينئذ ، وإن كان قد ثبتت عدم صحته فى الوقت الحــاضر ، حيث أمكن تحطيم الذرة .

(حـ) قانون استمرار الحركة أو اتصالها Continuity of motion وهو يعنى أن الطاقة تتحول من شكل إلى آخر ، لكنها تستمر فى هذه العملية .

وقد أضاف فيما بعد أربع قضايا ثانوية وهى : استمرار العلاقة بين القوى أو الشكل الموحد للقانون Uniformity of law وتحول القوى وتعادلها وميل كل شىء إلى التحرك فى الاتجاه الذى تقل فيه المقاومة ويتزايد فيه الجذب . ومبدأ التغير أو إيقاع الحركة . وكل تلك المبادىء مستمدة من فيزياء عصره .

ولقد كان قانون التطور من وجهة نظره بمثابة القانون السامى لكل موجود ، وكانت صياغة سبنسر لهذا القانون بمثابة تعريف مشوش وغير واضح حيث قال إن «**التطور هو تكامل للمادة وتشتت مصاحب للحركة**

حيث تتحول المادة من تجانس مترابط ومحدد ، وتمر الحركة الباقية بتحول مواز من خلاله أيضاً »(١) .

وترجع فلسفته هذه إلى حقيقة اعتنقها مبناها أن الأنواع الدنيا من الحيوانات تتألف أجسامها من أجزاء متماثلة لا يتوقف بعضها على بعض ، على حين أن الأنواع العايا تتألف أجسامها من أعضاء متباينة تعتمد فى أعمالها ووظائفها على بعضها البعض . وقد كان ذلك بمثابة نتيجة استقرائية توصل إليها من بحوثه وتجاربه فى ميدان الدراسات البيولوجية . وهذه النتيجة تصدق كل الصدق كذلك على تلك الجماعات والأفراد ، ومن ثم فإن المجتمع ، شأنه شأن كل كائن حى ، يبدأ متجانساً ثم يميل إلى التفرد والانتقال من المتجانس إلى اللامتجانس .

ثم ينتقل سبنسر إلى مقارنة بين النباتات والحيوانات لتأكيد مبدأ التفرد والانتقال من التجانس إلى اللامتجانس . ويستخلص من تلك المقارنة قانوناً يمكن تلخيصه بأن فى الحياة ميلا إلى التفرد والتخصص والانتقال من المتجانس إلى اللامتجانس ، ومن المتشابه إلى المتباين ، فالجماد أو الجسم الحى يكون متماثلا وغير متخصص،على حين أن الجسم الحى يتمتع بذاتيته ويتفرد بشخصيته ويؤدى وظيفة خاصة محدودة يتعين عليه أن يؤديها ، وكلما زاد الكائن الحى ارتقاء ، زاد تفرده وتخصصه وضوحاً » .

وعلى ذلك فإن « **التخصص غاية كل تطور وارتقاء فى الموجودات** » وهذا القانون يعتمد من وجهة نظر سبنسر على قاعدتين هما :

(ا) كلما ازداد المركب الحيوى تعقيداً ، ازداد تخصصاً وتفرداً .

(ب) كلما ازدادت الأعضاء تفرداً واختصاصا ، ازدادت استقلالا .

---

(١) Spencer, H. ; first principles. London, 1880, p. 407.

والسؤال الذى يتبادر إلى الذهن من دراسات سبنسر هو : هل آمن سبنسر بأن التطور الذى هو سنة الوجود وقانونه يتجه نحو التقدم ، إذا كان التطور حقيقة هو قانون كل الموجودات ؟ والإجابة أن سبنسر لم يحسم تلك القضية ، فقد كان يؤيد هذا التفسير فى بعض الأحيان ويسكت عنه فى أحيان أخرى . فقد كتب فى مقدمة الطبعة الرابعة من كتاب « **المبادىء الأولى** » سنة ١٨٨٠ أنه « قد افترض خطأ أن مبدأ التطور ينطوى على ميل ذاتى لدى الأنواع للاتجاه نحو أشكال أكثر رقيا ، ومما يشبه ذلك أن الكثيرين قد افترضوا افتراضاً خاطئاً مؤداه أن التحول الذى يشكل التطور ينطوى على ميل ذاتى للمرور فى تلك التغيرات التى يعبر عنها مبدأ التطور ويعكسها »(١) . وهذا النص يوضح أن التقدم ليس حتمياً فى عملية التطور . . . على حين أنه فى كتاب « **دراسة فى علم الاجتماع** » قال« إن التطور لن يغير اتجاهه العام وسوف يستمر فى الخطوط المرسومة»(٢) وكتب فى موضع آخر أن « **بذور الحضارة التى وجدت لدى الإنسان الأول أو الأصلى ، وانتشرت عبر المكان كانت تجد ظروفا قانونية لنموها هنا وهناك(٣)** » ومعنى ذلك أن سبنسر كان يعتقد أن التقدم من الأمور المقدرة على الإنسان وفقاً لطبيعته ، أو هو قدر الإنسان .

وبالرغم من تناقضاته الفكرية هذه فقد كان أكثر المفكرين صياغة للقوانين فى ظل فكرة التطور الاجتماعى المستمر عبر الزمان ، التى سيطرت على التفكير الاجتماعى لسبنسر . ومن هذه القوانين ما يتعلق بالنشوء والارتقاء أو بالتطور . ويقوم هذا القانون على قاعدتين هما :

(ا) التباين Differenciation **ويقصد به الانتقال من المتجانس** Homogeneity **إلى اللامتجانس** Heterogeneity **وقد قرر فى هذا**

---

(١) Ibid., p. 481.

(٢) Spencer, H.; Study of Sociology. London, 18, p. 309.

(٣) Spencer, H.; Social Statics ·év.·ed. p. 338.

الصدد أن فى الحياة ميلا إلى التفرد والتخصص . وقد أصبح هذا التخصص هو المطلب الأول فى شئون الحياة . وهذه الغاية القصوى التى يصل إليها الكائن الحى فى ارتقائه . وأن هذا التطور كان دائماً مصحوباً بالانتقال من التعميم غير المحدود إلى التخصص المحدود ومن التماثل المطلق إلى التباين المحدد .

(ب) التكامل Integreation **وهذه الظاهرة تسير جنباً إلى جنب مع ظاهرة «التباين»** بمعنى أن التفرد أو التخصص لايؤدى إلى الاستقلالية والانعزالية والاكتفاء الذاتى ، ولكنه يؤدى إلى التضامن والتماسك واعتماد الأجزاء والوظائف بعضها على البعض الآخر ، فلا تستطيع إحداها أن تغنى بنفسها عن الأخرى . وذلك طبقاً لمبدأ توزيع العمل البيولوجى والفزيولوجى بالنسبة للمركب الحيوى ، وطبقا لمبدأ التضامن والتكامل الاجتماعى بالنسبة لشئون الحياة الاجتماعية . والنقد الذى يوجه إلى سبنسر هنا هو أنه ليس بصحيح أن التطور يسير من البسيط إلى المركب الذى يأخذ فى التنافر والتحول ، وليس بصحيح أيضاً أن التطور والرقى يسيران بالشىء من البساطة إلى التعقيد فى كل أنحاء الطبيعة . وحتى إذا سلمنا بصدق هذه القضية فى بعض الظواهر ، فلا يمكن أن تكون صادقة وعامة بالنسبة لشئون الكون والحياة الاجتماعية بصفة عامة .

ثانياً : إقامة علم لدراسة المجتمع :

أدرك سبنسر – كما أدرك كونت – إمكانية إقامة علم للاجتماع ، وهى تسمية مأخوذة من كونت الذى تأثر به سبنسر فى سنواته الأخيرة كما اعترف هو بذلك . وكانت دوافعه إلى ذلك أن هناك نظاماً للتعايش والتقدم فى المجتمع وإذا كان هناك نظام ، فإن الظواهر المطابقة يمكن أن تشكل موضوعاً لعلم يمكن على حد قوله « أن يرد إلى الشكل الاستنباطى » أى موضوعاً لعلم نظرى . وأضاف إلى ذلك أن موضوع علم الاجتماع من الموضوعات الخاصة المتفردة ، طالما أن العملية الاجتماعية متفردة

وبالتالى فان على علم الاجتماع أن يفسر الحالة الراهنة للمجتمع بالتركيز على مراحل التطور الرئيسية وتطبيق قانون التطور عليها .

وواضح هنا اتفاقه مع دارون بصفة خاصة ومع غيره بصفة عامة على اعتبار المجتمع جزءاً من النظام الطبيعى للكون ، ورفض الفكرة التى تعتبره شيئاً خارجاً على هذا النظام . وليس ذلك بغريب على فكر سبنسر فكل مجالات تفكيره أخضعها للتفسير الطبيعى . ومن هنا فقد حدد وظيفة علم الاجتماع بأنها محاولة لمعرفة نشأة المجتمع وعناصره وتركيبه وهيأته ومراحل نموه وتطوره وما إلى ذلك من المظاهر التى تخلقها العوامل الطبيعية والحيوية والنفسية . وهى عوامل تعمل متضافرة فى عملية تطورية موحدة . ذلك أن التطور الاجتماعى من وجهة نظره لا يخرج عن كونه عملية تطورية فوق عضوية أو « التطور فوق العضوى » Super-organic evolution

ويلاحظ أن سبنسر الذى أخرج مؤلفات متعددة تدخل ضمن نطاق علم الاجتماع مثل « الإستاتيكا الاجتماعية » و « دراسة فى علم الاجتماع » و « مبادىء علم الاجتماع » وكثيراً من فصول كتاب « المبادىء الأولى» لم يقدم سبنسر أى تعريف شكلى لهذا العلم . فقد كان هذا العلم بالنسبة له هو الذى يدرس « الظواهر فوق العضوية » أو بتعبير أكثر دقة « التطور فوق العضوى » كما قدمنا من قبل .

وتصور سبنسر لمفهوم « التطور فوق العضوى » يتمثل فى أن هناك اتصالا فى التطور ، على اعتبار أن ذلك التطور الذى يحدث فى العالم غير العضوى للمادة غير الحية . ثم التطور فوق العضوى أو العالم الحى » وأخيراً التطور فى تجمعات من الكائنات الحية داخل المجتمع.

هذا ولم يحدد سبنسر علاقة علم الاجتماع بغيره من العلوم الأخرى تحديداً دقيقاً ، ولكنه كان يعتقد بأن على علم الاجتماع أن يسعى للاستفادة من تعميمات (قوانين) العلوم الخاصة مثل الاقتصاد والإثنولوجيا

وغيرها . كما أشار أيضاً إلى أن علم الاجتماع يختلف عن التاريخ ، فالتاريخ يروى الأحداث التى تمر بحياة المجتمعات على حين أن علم الاجتماع يدرس تطور هذه المجتمعات ، وكان يشير إشارات متفرقة إلى أن علم الاجتماع يهتم بالظواهر التى تترتب على تعاون المواطنين ، لكن من الصعب أن ندعى أنه كان يقصد أن يجعل هذه الملاحظات بمثابة تعريف شكلى لعلم الاجتماع ، كما أنه لم يستخدمها فى مختلف مؤلفاته الاجتماعية الضخمة .

وأسرف سبنسر فى عقد المماثلات العضوية بين المجتمع باعتباره من وجهة نظره كائنا عضويا أو مركبا عضويا Organism والجسم الحى ، على اعتبار أن عناصر المجتمع وهيئاته تشبه نظائرها فى الجسم الحى. كما أن المجتمع شأنه شأن الفرد مزود بجهاز للتغذية يتمثل فى مؤسساته وفئاته المنتجة ، ومزود بدورة دموية تتمثل فى نظم التوزيع وطرق المواصلات ومزود بجهاز هضمى إخراجى يتمثل فى نظم الاستهلاك ، ومزود بجهاز عصبى يتمثل فى الجهاز التنظيمى والأداة الحكومية التى تتولى قيادة المجتمع والإشراف على مصالحه .

غير أن هناك فرقاً جوهرياً وهو أن عناصر الكائن الحى تشكل كلاً متماسكاً ومعتمداً بصورة مباشرة ؛ على حين **أن العوامل التى تؤدى إلى الوحدة فى المجتمع عوامل خارجية عن التركيب العضوى فى الفرد مثل اللغة والعواطف والانفعالات والأفكار والمعتقدات والسنن الاجتماعية . وأن تشابه المجتمع مع الجسم الحى فى النشأة والتكوين** ، مع اختلافهما فى النمو حيث يتزايد الكائن الحى عن طريق النمو البسيط بينما يتزايد المجتمع عن طريق اندماج هيئاته واتحاد بعض المجتمعات المحلية مع بعضها وتفاعل اتجاهاتها والتيارات التى تسودها . وينتهى كل ذلك بزيادة التعقيد فى بنية المجتمع وتركيبه ، بمعنى أن المجتمع يسير من المتجانس إلى اللامتجانس . ويزيد سبنسر الأمر وضوحاً بصورة تؤكد نزعته الفردية التى يصعب أن تنسق أو تتفق مع النزعة العضوية .

ذلك أنه عندما أدرك أن هناك فروقاً هامة بين المجتمعات والكائنات الحية ، حيث يتمثل :

ـ الفرق الأول فى أن أعضاء الكائن الحى تشكل كلا ملموسا ، أما أجزاء المجتمع فهى حرة عائمة ، ومشتتة بدرجات متفاوتة .

ـ أما الفرق الثانى فيتمثل فى أن الوعى أو الشعور يتركز فى جزء صغير من كل الكائن الحى بينما هو ينتشر فى الأعضاء (الأفراد) فى المجتمع .

ـ ويكمن الفرق الثالث فى أن أعضاء الكائن الحى إنما توجد لتحقيق الفائدة للكل ، بينما يوجد المجتمع لمجرد تحقيق الفائدة لأعضائه الفرديين .

وهنا تظهر بوضوح نزعته الفردية بجلاء .

وكما تتأثر الحياة العضوية بالتطور والارتقاء من المتجانس إلى اللامتجانس تتأثر كذلك الحياة الاجتماعية ، بمعنى أن نظم المجتمع وظواهره الاجتماعية تأخذ أيضاً فى التطور والارتقاء من المتجانس إلى اللامتجانس أيضاً، تحت تأثير التكوين الطبيعى والتكوين العاطفى والتكوين العقلى لأفراد المجتمع من جهة وتحت تأثير البيئة الجغرافية والطبيعية وظروف المجتمع المناخية من جهه أخرى .

وإخضاع الظواهر الاجتماعية لتأثير العوامل الجغرافية لدى سبنسر يؤكد عدم اعترافه باستقلال الظواهر الاجتماعية ، وبأنها لا تفسر إلا بظواهر اجتماعيه من نوعها ، وإن كان قد ذهب إلى أن المجتمع كما يخضع للتطور والارتقاء ، يخضع أيضاً للتحلل والانهيار .

هذا وبالرغم من الجهود التفصيلية لبيان أوجه التشابه والتباين بين الحياة العضوية والحياة الاجتماعية ، وبالرغم من أن سبنسر قد استخدم

المماثلة العضوية بوصفها الهدف المركزى للقسم الثانى من مؤلفه « مبادىء علم الاجتماع » فإنه قد أنكر أنه ذهب هذا المذهب أو تبنى هذا المبدأ. ذلك أنه رد على الانتقادات التى وجهت إليه بالعبارة التالية « لقد استخدمت المماثلات — فقط — كصقالة Scaffolding لإقامة إطار متماسك من الاستقرار السوسيولوجى حتى إذا ما نزعنا تلك الصقالة أو هذا المعبر قامت الإستقراءات بذاتها »(١) غير أنه أكثر من ذلك كتب فصلا فى كتابه مبادىء علم الاجتماع بعنوان « المجتمع كائن عضوى » .

بيد أن سبنسر الذى اتخذ من فكرة الصقالة مجرد معبر فحسب طبقا لزعمه ، عاد واتخذ منها منطقة نفوذ أقام عليها علم الاجتماع . ولهذا فإن علم الاجتماع لديه قد انهار بانهيار تلك الصقالة عندما هبت ريح الموضوعية على نظريته الاجتماعية . ومن هنا اتخذ علم الاجتماع مساره بعيداً عن ضروب الأهواء التى أوقعت العقل البشرى فى المماثلة بين المجتمع والكائن العضوى . ويؤكد علم الاجتماع الآن أن المجتمع نسق . كما يعتبر الكائن الحى نسقا فى نفس الوقت . ولما كان مفهوم النسق واحداً من المفاهيم الرئيسية المستخدمة فى العلم ، فان الحديث عنه يشير إلى علاقته بأشياء كثيرة ومتنوعة ؛ فالشمس جزء من النسق النجمى ، والأرض والكواكب جزء من النسق الشمسى ، والذرة نسق يتكون من النواة والإلكترون . وهكذا يمكن القول بوجود أنساق فكرية كنسق الفلسفة الأفلاطونية ، ونسق القانون الرومانى ، ونسق الفيزياء النيوتونية « نسبة إلى نيوتن » فاصطلاح « نسق » يشير إلى كل ما يمكن إدراكه بوصفه كلا ينطوى على وحدات متساندة وشبه مستقلة ذاتياً Semi autonomona وذلك حقيقى بالنسبة للمجتمع ؛ كما هو حقيقة بالنسبة للكائن العضوى مادام كلاهما يتكون من أجزاء متساندة فيما بينها وشبه مستقلة بذاتها ،

---

(١) Spencer H.; principles of Sociology. 3rd. ed. vol. I. pp. 292-293.

والمماثلة بينها صادقة إلى هذا الحد . لكن الخطأ كل الخطأ يتمثل فى إدراج قضايا بيولوجية فى علم الاجتماع دون برهان إمبيريقى على زعم أن المجتمع نسق والكائن العضوى نسق ، كما لا ينبغى الاستعانة بقضايا من الفيزياء النووية فى علم الاجتماع على نفس أرضية المماثلة النسقية . والذى يؤكد ذلك وضوح فكرة النسق بصورته الاجتماعية لدى عالم الاجتماع الإيطالى فلفريدو باريتو .

* والنقد الذى يوجه إلى سبنسر هنا هو أنه **اعتبر المجتمع كائنا حياً**، وتحت تأثير اعتقاده بعدم وجود فروق بين الحياة البيولوحية والحياة الاجتماعية راح يطبق قوانين علم الحياة على الحياة الاجتماعية ، وهذا أسلوب غير علمى . حقا إن المجتمع يتكون من أفراد ، والأفراد يخضعون لقوانين علم الحياة ، ولكن لا يستتبع ذلك أن نقول إن المجتمع « **كائن حى كبير يخضع لنفس القوانين التى يخضع لها الأفراد** » . ذلك أن قواعد الحساب وقوانين الطبيعة تنطبق على الإنسان والحيوان كما تنطبق على الجماد . ولكن ليس معنى ذلك أن كل الكائنات متشابهة . فحياة الفرد تختلف عن حياة الجماعة ، ومن ثم فإن ما ينطبق على الإنسان كفرد لا ينطبق على الجماعة .

ثالثاً — نظريات سبنسر :

لقد كان لسبنسر نظريات متعددة ، سوف نتناول بعضها بالدراسة فيما يلى :

٤ — نظرية سبنسر فى تقسيم المجتمعات :

هذا ولعل إسراف سبنسر فى التمسك بالمبدأ التطورى والمماثلة العضوية وتعصبه لهما هو الذى عاقه عن تقديم إجابة شافية عن السؤال الرئيسى التالى ومبناه : ما هو المجتمع ؟ وربما كانت هناك أسباب إضافية لإهمال مشكلة طبيعة المجتمع . فلقد كان سبنسر فرديا متطرفا ، وحتى

يحتفظ بمكانته فى المذهب الفردى ، سلم بأن خصائص الأجزاء - وهنا الأفراد - تحدد تماماً خصائص الكل ، وتلك وجهة نظر نماها بوضوح وعرضها بجلاء فى كتابه « الاستاتيكا الاجتماعية » وفى كتابه « دراسة فى علم الاجتماع » .

غير أنه انحرف عنها هنا وبدأ التناقض وعدم الاتساق فى أفكاره يظهران من جديد ، فقد أشار فى المجلد الأول من كتابه « مبادىء علم الاجتماع » مصادفة إلى أن حياة كل الكائن الاجتماعى تختلف تماماً عن عن حياة الوحدات (الأفراد) . مع العلم بأن هذه الوحدات هى التى أنتجت حياة الكل . ومع أن سبنسر لم يكن لديه شىء محدد يقوله عن طبيعة المجتمع فإنه عبر - مع ذلك - عن وجهات نظر محددة تماماً عن تقدم التطور الاجتماعى . وفى ضوء هذا التطور تنقسم المجتمعات إلى نوعين هما :

(ا) المجتمعات البسيطة والمركبة :

هذا وينطوى عمل سبنسر على خطين من التبرير حول هذا الموضوع ، يرتبط واحد منهما منطقياً بمفهومه الأساسى عن التطوير ارتباطاً أكثر فاعلية من الآخر . ويطور الخط الأول من التبرير موضوعاً مؤداه ، أن الحقيقة الرئيسية للتطور تتمثل فى الحركة .

- ومن المجتمعات البسيطة إلى المستويات المختلفة من المجتمعات المركبة . ومثل هذا المجتمع يتكون من تجمعات بشرية تغشاها الفوضى البدائية ، شأنها فى ذلك شأن الأنواع الدنيا من الحيوان ثم تأخذ هذه التجمعات فى النمو كما ينمو الجسم الحى .

- كما ينبثق المجتمع المركب عن المجتمع البسيط . ومثل هذا المجتمع يتكون من تجمعات تتحد فى معاشر Clans وتأخذ فى الارتقاء كما يرتقى الكائن الحى ، وتنتقل بالتدريج إلى درجة أعلى من التنوع والتعقيد فى الوظائف وفى النظم والظواهر ، ومن ثم تأخذ هذه الأمور فى الاستقرار .

– **ومركب المركب ينبثق عن المركب** : ومثل هذا المجتمع يتكون من معاشر تتحد فى قبائل Tribes ومن الضروزى أن يحدث اتحاد بين هذه التجمعات والمعاشر والقبائل للوصول إلى مظهر أرقى وأكثر تطوراً من مظاهر الحياة الاجتماعية . وقد يكون هذا الاتحاد عن إرادة وقصد وقد يكون عن طريق القهر والتغلب . وبتوالى مثل هذه العمليات الاجتماعية يتم انتقال هذه التجمعات البسيطة الساذجة إلى المرحلة التالية .

– **ومركب مركب المركب ينبثق عن مركب المركب** . وهو مثل المجتمع الذى عاش فيه سبنسر يتكون من قبائل تتحد فى أمم أو دول . وكلما تعاظم الحجم تعاظم البناء والتطور ، وتطورت كذلك الفروق فى القوة والمهن ، ويصاحب ذلك تباين وتفاضل فى الوظائف . وهذا هو الخط الرئيسى فى إطار سبنسر التطورى كما هو مطروح فى كتابه «المبادىء الأولى» وكذلك فى كتابه «مبادىء علم الاجتماع» .

(ب) المجتمعات الحربية أو الصناعية :

أما الخط الثانى من تفكيره فهو ينطوى على اتجاه مؤداه وجود نماذج من التطو الاجتماعى . بمعنى حدوث تحولات من المجتمعات العسكرية إلى المجتمعات الصناعية . وكل من النموذجين يتميز عن الآخر . فى المجتمع العسكرى يشيع التعاون الإجبارى ، فكما أن إرادة الجندى ليست إلا تعبيراً عن إرادة الضابط ، فكذلك الفرد يصبح مجرد أداة لتنفيذ مشيئة الحكومة . وبذلك تهدد مصالح الفرد ، حيث لا سند له من قانون عادل . وتتركز السلطة فى قبضة الحكومة ويزداد النظام الطبقى تزمتا ، حيث ينحصر اختيار أفراد الجهاز الإدارى والتنظيمى من طبقة العسكريين ويتسلط الرجل على أهل بيته ، وتصبح المرأة أقل شأنا . ومثل هذا المجتمع مكروه من سبنسر .

وفى المجتمع الصناعى يشيع التعاون الاختيارى ، فالعمليات التجارية والعلاقات بين العامل وصاحب رأس المال وبين البائع والمشترى وبين

أصحاب المهن الحرة وعملائهم تكون خاضعة لحـرية الأفراد وللتبادل الحر ، وفى مثل هذا المجتمع يكون الجيش وراء الأمة ، وتكون السلطة مركزة فى الهيئات والنقابات والطبقات المنتجة ، ويتحرر الأفراد فيه من القيود الطبقية ، حيث يتمتع الأفراد بقدر كبير من الرعاية الاجتماعية وتصبح مصالحهم أكثر استقراراً ، وتكون الفرصة المتكافئة فى الاشتراك فى إدارة شئون المجتمع ، وبالتالى يصبح رب الأسرة أرق عاطفة ، وأكثر رعاية لأفراد عائلته وذويه ، وينتهى الأمر بالاعتراف بمكانة المرأة وحقوقها .

هذا ومن الميسور من وجهة نظر سبنسر أن يتحول المجتمع العسكرى إلى مجتمع صناعى ، وكذلك المجتمع الصناعى إلى مجتمع عسكرى .

والنقد الذى يوجه إلى سبنسر هنا هو عدم دقة تقسيمه للمجتمعات ، بمعنى أنه لو اقتصر على تقسيمها من حيث البساطة والتعقيد لكان أقرب إلى حقائق الأمور ، ومن جهة أخرى فإنه لم يوفق فى تقسيمه من حيث الوظيفة ، ذلك أن تقسيمه لا ينطبق إلا على بعض المجتمعات التى تمثل العصور الوسطى والحديثة ، ولا ينطبق على جميع النماذج الاجتماعية التى ظهرت على مسرح الحياة الاجتماعية ومن هنا فإن عدم عمومية التقسيم تفقده مشروعيته .

ويضاف إلى ذلك نقد آخر عن إشادته بالمجتمع الصناعى وقيمته ومدى استقراره ورقى أخلاق أفراده . ومما يثير الدهشة هنا أنه عاصر بداية الثورة الصناعية فى انجلترا وما صاحبها من مآس أخلاقية ، فضلا عن ظهور طائفة الرأسماليين الصناعيين الذين دفعوا تلك المجتمعات إلى الحروب الاستعمارية لضمان السيطرة على حقول المواد الخام وأسواق التوزيع ، تلك الحروب وما يترتب عليها من الألوان الاستعمارية البشعة التى لا تزال البشرية تعانى من ويلاتها .

٢ ــ نظرية سبنسر فى الحكومة :

يلاحظ أن كونت « أبا علم الاجتماع فى أوروبا» ابتكر علم الاجتماع

لتوجيه الناس نحو بناء مجتمع أفضل على حين أن سبنسر كان يرى أن هذا العلم عليه أن يخدم هدفاً يتمثل فى وضع مبادىء للسياسة الاجتماعية تهدف إلى عدم تدخل الحكومة فى العمليات الطبيعية التى تجرى فى المجتمع . فقد كان يؤمن بأن الحرية غريزة موروثة ، بحيث إن أى تدخل فى هذه الغريزة سوف تترتب عليه آثار ضارة . ومن جهة أخرى كان يؤمن بأن الطبيعة تميل إلى التخلص من الصالح وأن تحتضن الأصلح وتبقيه . ولكن من هو الأصلح؟ . إن الأصلح من وجهة نظره ليس هو المتميز بالتفوق الأخلاقى ، وإنما الأعظم قوة والأشد ذكاء بمعنى أن الذى يفقد حياته نتيجة للغباء أو الرذيلة أو البطالة ينتمى — فى رأى سبنسر — إلى طائفة ضحايا المرض والنقص الخلقى — بفتح الخاء — ومن ثم لا يستحقون من وجهة نظره أية رعاية من الدولة(١) .

وترتيباً على ذلك يقصر سبنسر وظيفة الحكومة على ما اصطلح أصحاب المذهب الفردى علي تسميته « بالوظائف الطبيعية أو الأهلية » وتتلخص هذه الوظائف فى حماية الدولة من خطر الغزو الخارجى ، وتحقيق الأمن ونشره فى الداخل ، وضمان الوفاء بالعقود والالتزامات القائمة بين الأفراد . ويعارض سبنسر ما تلجأ إليه الحكومة من سن تشريعات وإصدار قوانين تحد من نشاط الأفراد وتعمل على سيادة بعض الطبقات ، وما تلجأ إليه من أساليب الرعاية الاجتماعية للفقراء والعجزة والمرضى ، وتنظيم الإحسان والأعمال الخيرية ونشر التعليم وتعزيز الروابط الدينية والمشاركات الوجدانية . ذلك أن هذه الأمور لا تتفق وطبيعة الحكومة ، ولا داعى لأن تقحم الحكومة نفسها فى القيام بمثل تلك الواجبات ، التزاماً منها بالحدود الطبيعية لمسئولياتها .

والنقد الذى يوجه إلى سبنسر هنا هو استناده إلى تشبيهات علم الحياة لتأييد آرائه الاجتماعية والسياسية فى المذهب الفردى ، وفى الحرية ، وفى تقييد

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى — علم الاجتماع الحضرى والمدن المصريه . مرجع سابق صفحه ١٩٩

سلطة الدولة ؛ ومن خلال تشبيه للحكومة بالجهاز التنظيمي في الكائن الحى فان قوانين علم الحياة التى استعان بها تقرر أن الكائن الحى كله يخضع بنوع من الضرورة لتوجيه هذا الجهاز التنظيمي ومركزه أعصاب المخ .لقد فاته ذلك عندما طبق الفكرة البيولوجية على الحكومة . ومن هنا فقد طالب بالحد من نفوذ هذا الجهاز – أى الحكومة – فى المجتمع ، بل والقضاء على سلطاته بالتدريج ، وتطرف فى تفكيره إلى حد القول بأن التطور سيؤدى إلى تحلل هذا الجهاز التنظيمي والحكومة مثلها مثل هذا الجهاز .

ومن وجهة أخرى فان منطق نظرية سبنسر فى التطور يؤدى إلى أن يزداد المجتمع تركيباً أو تعقيداً كلما سار فى طريق التطور والارتقاء ، ومع ذلك فانه يعكس هذه القضية بالنسبة لظاهرة الحكومة ، حيث يرى أن وظائفها آخذة فى التقلص وهى بصدد الانتقال من المركب إلى البسيط ، ويجب من وجهة نظره أن تزداد بساطة وتقلصا إلى أن تزول حتى ينعم الناس بالحرية،مع أن الحرية لا تنال بزوال سلطات الحكومة التى تحد من خروج الفرد على الأطر الاجتماعية للحرية . بمعنى أن الحرية لا تنال ولا تفهم فهماً صحيحاً إلا بضغط السلطات الحكومية ضغطاً حقيقياً على ما يتمتع به الأفراد من واجبات ومن وحقوق بما فيها الحريات .

نظرية سبنسر فى الاقتصاد :

الدولة من وجهة نظر سبنسر شركة مساهمة هدفها تحقيق الحماية المتبادلة بين الأفراد . ومن هنا قد حدد جوانب النشاط الذى يحظر على الحكومة القيام بها مثل : التعليم ، الصحة، صك العملة ، الخدمة البريدية ، إنشاء المنارات ، وتحسين الموانى وما إلى ذلك . ومن ثم فان أى محاولة من الحكومة للقيام بأى نشاط من هذه الأنشطة توصف بالغباء . هذا وفى رسالة منه إلى أحد المحررين – والتى نشرت بسبب

صيته الذائع – قال فيها : **لقد آمنت بأن الطبيعة أذكى من الإنسان ، وهى تعرف إلى أين هى ذاهبة ، كما تغدو مستقبلا أفضل للإنسان** . ولهذا فان على الحكومة أن تترك كل هذه المشروعات للمجهودات الفردية الخالصة .

وفى رأيه أن المرحلة النهائية للتطور لم يتم إنجازها بعد . ويلاحظ أن نظريته هذه يمكن اعتبارها ميراثاً لنظريات العصر الفيكتورى ، حيث سادت نظرية الفزيوقراط فى الاقتصاد . تلك النظريات التى اتخذت من نموذج مجتمع « **دعه يعمل** » و « **دعه يمر** » **غاية ومنتهى** . وقد آمن بأن هناك تطورات أخرى بعيدة المدى تختفى بواسطتها البقية الباقية من القمع الموجود فى الوقت الحاضر . وفيما يبدو أنه كان يعتقد أن المرحلة النهائية للتطور سوف تكون بمثابة ضرب من الفوضوية . فقد دفعه إيمانه بالمذهب الفردى إلى التأكيد بأن من حق الأفراد التمتع بكافة حقوقهم الطبيعية والعمل على النمو بقدراتهم الخاصة والاستفادة بمجهوداتهم قدر طاقتهم . وتطرف « سبنسر » فى تشيعه للمذهب الفردى إلى حد أنه يقول « إن تدخل الحكومة يجلب من المساوىء والأضرار ما يجعلنا نفضل النظام الفوضوى Anarchisme بالرغم من كل ما ينطوى عليه من أخطار ومساوىء » .

وواضح هنا أن مشكلة العلاقة بين الفرد والمجتمع قد حلها سبنسر بنزعته الفردية المتطرفة . فالفرد هو الأسمى وهو صاحب السيطرة والصدارة .

ولا ينبغى للمجتمع أن يتدخل فى حياة الناس ، فالفرد يعمل ، وهو فى عمله هذا يحقق أعظم منفعة له وللمجتمع فى نفس الوقت .

وعندما حاول سبنسر توضيح صياغته فى النسق التركيبى الذى يحقق تكامل جميع العلوم ، ذهب إلى أن هناك إعادة توزيع للمادة والحركة،

ناشئة من تغير المتشابه إلى غير المتشابه ، أو الموحد إلى المتعدد فى كل مجالات الوجود : الأجرام السماوية ، الكائنات العضوية ، والمجتمعات. واعترف بأن هذه العملية تجرى بأساليب مختلفة ، وقدم عدداً من الشواهد حتى يدعم مناقشته ، فذكر أن المجتمعات تواءم باستمرار بين سكانها وبين أساليب البقاء أو وسائل العيش . وذهب — متأثراً — بقراءته لمالتس ومقاله عن السكان الذى نشر سنة ١٧٩٨ ذهب إلى أن مصادر الرزق والطلب عليها تتواءم عادة ، وتتناغم النظم السياسية مع رغبات الشعب ، ويصبح الاشتراك فى هذه الأعمال بمثابة نوع من الاتحاد يتضمن الاعتراف الضمنى بأن سلطة شريك من الشركاء أقوى من سلطات الآخرين .

ويرفض سبنسر تدخل الحكومة فى الشئون الاقتصادية والعمرانية لمخالفة ذلك للقوانين التى انتهت إليها فى التطور وهى القوانين المتعلقة «بتنازع البقاء ، البقاء للأصلح ، الانتخاب الطبيعى ، والتكامل السياسى» على اعتبار أن الحياة فى الطبيعة تمثل صراعاً لتأكيد الوجود الذاتى والعمل على بقائه ، والنتيجة المرجوة من وراء ذلك هى التقدم والارتقاء، ولذلك يجب على الدولة ألا تتدخل من أجل تغيير السير الطبيعى للحياة الاقتصادية . وفى ظل تلك الحرية يقوم الأفراد بأعمالهم وفق مواهبهم الخاصة وبدون مساعدتها ، وعليها أن تتركهم أحراراً يتصارعون فى معترك الحياة . وبالتالى فإن العنصر الصالح سوف يقاوم ويضمن البقاء، والعنصر غير الصالح سوف يفنى ويفقد فرصة البقاء طبقاً للقوانين البيولوجية . ويمكن للمرء أن يجد فى مؤلفات سبنسر المتأخرة عبارات مثل «البقاء للأصلح» وتأكيدات لتلك التى تذهب إلى أن هزيمة شعب لشعب آخر ، إنما هى هزيمة الاجتماعى لغير الاجتماعى ، أو أن الأكثر تكيفاً من الناحية الاجتماعية يهزم الأقل تكيفاً من الناحية الاجتماعية .

والنقد الذى يوجه إلى سبنسر هنا هو مبالغته فى تأمين المذهب الفردى فى الاقتصاد وفى السياسة بصورة أبعدته عن الصواب . فقد انتهز فرصة

تورط الحكومة فى بعض الأوضاع الاقتصادية ومن ثم حمل عليها حملة شعواء وندد بتدخلها فى الشئون الاقتصادية ، ذلك التدخل الذى ينتقص من حريات الأفراد . وفاته أن المذهب الفردى قد أتاح للقليل من المواطنين فرصة الثراء الفاحش ولم يترك للكثيرين من المواطنين سوى الحرمان القاتل بعيداً عن الأسس الأخوية التى ينبغى أن تسود المجتمع .

٤ ـ نظرية سبنسر فى الأخلاق :

لقد كان سبنسر منطقياً مع المذهب الذى يعتنقه وهو المذهب الفردى ، ذلك المذهب الذى يعتبر الفرد منارة يهتدى بها ، فكل ما يؤدى بالفرد إلى اللذة يتفق مع هذا المذهب ، وكل ما يؤدى به إلى الألم يختلف مع هذا المذهب. ومن هنا فإن السلوك الخلقى فى نظره هو ما يتفق مع ظروف الحياة ، ويكون أكثر مطابقة لطبيعة الإنسان . ولما كان الإنسان متجهاً فى حياته إلى تحصيل اللذة وتجنب الألم ،فإن السلوك الأخلاقى هو ما يحقق للفرد لذة ويبعد عنه ألما ، ومحك اللذة هو المنفعة ، وبالتالى فإن المنفعة هى القاعدة أو القانون الذى نستطيع بفضله أن نحكم على طبيعة عمل ما من حيث إنه أخلاقى أو غير أخلاقى (١) .

وكانت الحكومة نتيجة لما أدى إليه الأسلوب الاقتصادى فى العصور الوسطى من تدهور **وضع أعداد هائلة من الأرقاء« العمال الفقراء»** Serfe **الذين تركوا بدون مساعدة أو وسائل للمعونة ، مما اضطر هؤلاء التعساء إلى التجول من مكان إلى آخر تجول المتسولين** Beggars وقد قصرت موارد المجتمعات المحلية ونذور دور العبادة ذات الأضرحة عن مواجهة وحل مشكلات هذه الحشود الكبيرة . وكان « الإحسان » Alms giving يغطى كثيراً من احتياجات هؤلاء التعساء(٢) . وبدلاً من أن يطالب سبنسر

(١) Spencer, H. ; The principles of Ethics London, 1879.

(٢) دكتور زيدان عبد الباقى : علم الاجتماع الحضرى والمدن المصرية . مرجع سابق ، صفحة ٢٣٦

بتنظيم الإحسان راح يطالب بتحريمه وسن عقوبات صارمة ضد مانحى الإحسان Sever Fines بدون تفرقة، بواسطة الأفراد ومن الأهالى . وكانت حجته فى ذلك أن الإحسان يتعارض مع القانون الطبيعى الذى يقضى ببقاء الأصلح . وبالرغم من ذلك لم يبحث عن وسيلة لتوفير مصدر رزق شريف لكل من هؤلاء ، وإنما طالب الحكومة بأن تترك الفقراء والمعوزين والعجزة والمتعطلين باعتبارهم من الطبقات الكسيحة المجدبة (**والتى لا تعتبر من العناصر المنتجة فى المجتمع**) لكى تتصارع مع الحياة ، لأن تقدم الأقوى وسقوط الضعيف هو نتيجة ضرورية للقوانين الطبيعية .

وهكذا فاته أن هذه الفئات فى ظل الظروف التى عاشت فيها ،تعتبر من ضحايا تلك الظروف ، وكان ينبغى عليه أن يطالب بتوفير البر والرعايةلهم، ولكنه تجاوزهم إلى توفير البر والرعاية للأقوياء ، وليست هناك دعوة ينطبق عليها اصطلاح الدعوة إلى الشر الاجتماعى أبلغ من تلك الدعوة .

والنقد الذى يوجه إلى سبنسر هنا يدور حول دعوته إلىتطبيقالأساليب المادية فى الأخلاق ، الأمر الذى أشاع الأنانية وحب الذات والأثرة ؛ وكذلك حول دعوته إلى القضاء على فئات المرضى والمسنين والضعفاء ، ومناداته بتقديمها قرابين على مذبح قوانين الصراع التى لاترحم . وبذلك فقد تنكر لروحه الفلسفية ، وخانته ألمعيته ، وبالتالى فقد التمييز بين الفضيلة والجريمة ، فضيلة الرعاية الاجتماعية لهذه الفئات ، وجريمة اغتيالها .

منهاج سبنسر :

حدد سبنسر هدف منهاج البحث فى علم الاجتماع وهو أن يعرف الباحث الاجتماعى — عن طريق البحث والتنقيب —علاقات التعايشوالسياق الذى تتابع فيه الظواهر الاجتماعية ، وكذلك المقارنة بين مختلف أشكال المجتمعات ولاسيما تلك التى تنتمى إلى مراحل مختلفة من التطور . وأيضاً

ضرورة تحديد مدى ودرجة ارتباط السمات الاجتماعية الرئيسية ببعضها البعض مثل : الحجم والبناء والوظيفة(١) .

وبالرغم من أن منهاجه – طبقا لوجهة نظره – يعتمد على المشاهدة والملاحظة ، فإنه فى دراساته كان يستمد شواهده من الإثنولوجيا بصفة أساسية وهى شواهد تستند إلى افتراض مؤداه أن الإنسان البدائى يعكس المراحل المختلفة للتطور . ولم يكتف بذلك، وإنما زعم أن ملاحظة المتأخرين المعاصرين تيسر للباحث فرصة إعادة تشييد سلسلة من التحولات التى مر بها المجتمع حتى وصل إلى المرحلة المتقدمة التى هو عليها الآن .

واستخدم سبنسر أسلوب « **الاختيار التعسفى** » من البيانات التى تشكل المادة الخام أمام الباحث الاجتماعى ، حيث وقع اختياره على بعض البيانات – دون البعض – من ثقافات جد مختلفة ، بل ومنفصلة انفصالا غير محدود عبر الزمان والمكان، وراح يعيد تنظيمها ويعيد تجميعها بأسلوب تعسفى لتكون فى خدمة افتراضاته التطورية . وهذا الأسلوب بعيد كل البعد عن القواعد الصحية للبحث الاجتماعى .

ويتشابه منهاج سبنسر فى بعض أجزائه مع المنهاج المقارن(٢). فقد كان يفسر الوحدات الفردية – التى سلط عليها الأضواء – بالمقارنة فى ضوء أهميتها بالنسبة لتطور الكل . ومن جهة أخرى فقد كان منهاجه ينطوى على الأسلوب الاستنباطى، فقد بدأ بنظرية تطورية اكتشفها بواسطة الاستنباط ، ثم اشتق منها ضرورة مراحل معينة ، ثم أضفى على هذه المراحل –عن طريق الاستشهاد بأمثلة منتقاة من هنا وهناك – بعض البيانات والحقائق التى تتلاءم مع افتراضاته . فقد ألحق سبنسر تقسيمه للمجتمعات إلى بسيطة

---

(١) Spencer, H.; principle of Sociology. 3rd ed. vol. 1, London, 1864, p. 442.

(٢) دكتور زيدان عبد الباقى : قواعد البحث الاجتماعى . مرجع سابق ، صفحة ٣٤٥ ومابعدها .

ومركبة ، ومركبة مرتين ، ومركبة ثلاثا بتقسيمات فرعية تدور حول أشكال القيادة من ناحية ، والنموذج البدوى ، وشبه المستقر ، والمستقر من ناحية أخرى . وكان من المفترض - سلفاً أن يتمكن بعد تحديده لهذه النماذج من المجتمعات بأسلوب مكتبى ، أن يحاول التحقق من مطابقتها للواقع ولكنه لم يفعل ، بمعنى أنه لم يقم بأى تحقيق ميدانى لتلك الدراسات. فالنموذج المجتمعى نفسه وليكن « مركب المركب » على سبيل المثال ، وكما يبدو فى تصنيفه - قد يفتقد القيادة ، أو يتمتع بقيادة غير مستقرة ، أو بقيادة مستقرة تماماً ؛ مما يشير إلى إمكان وجود فروق كبيرة فى السياسة . والناس إما أن يكونوا بدوا « غير مستقرين » أو « شبه مستقرين » أو « مستقرين » مما يشير إلى وجود فروق متعددة فى التنظيمات الاقتصادية .

والنقد الذى يوجه إلى سبنسر هنا هو أنه :

(ا) بدأ عالما يعتمد على المشاهدة والملاحظة وافتراض الفروض ووضع الاحتمالات ، غير أنه كان ينتقى من ملاحظاته ما يؤيد هدفه مع الإسراف فى فرض الفروض بصورة أخذت به من موقف الباحث إلى موقف الفيلسوف .

(ب) لم يكن أمينا فى استخدام المنهاج التاريخى المقارن ، حيث كان ينتقى النماذج التى تنهض دليلا على صحة ما يذهب إليه من آراء بصورة تعسفية .

(ج) لم يستخدم أسلوب العينة التى تمثل مجتمع البحث أو الإطار البشرى للبحث ، وإنما كان يجمع البيانات من نماذج متنافرة ومتباعدة فى الزمان والمكان . مما أصاب التعميمات التى انتهى إليها بالعقم .

(د) أسرف فى استخدام منطق التمثيل Analogy بين طبائع مختلفة ، فكان من الطبيعى أن ينتهى إلى تعميمات خاطئة ومضطربة . ولارتباط التمثيل بالمقارنة فقد أسرف - أيضا - فى استخدام منطق المقارنة ، وأدى به هذا الإسراف التعسفى إلى نتائج غير واقعية :

(هـ) أصدر سبنسر كثيرا من الأحكام التقويمية (١) — مثل : بلوغ المجتمع غاية الكمال ، بقاء الأصلح ، الكمال السياسى والأخلاقى ، والحكومة شر.. إلخ . . . على الحقائق العلمية ، بالرغم من أن طبيعة هذه الحقائق تتطلب أحكاما تقريرية(٢) .

والخلاصة أن آراء سبنسر هذه — بالرغم من ضحالتها — قد لاقت — على خلاف آراء كونت — رواجا وذيوعا لا حد لها أثناء حياته وإلى ما قبل وفاته بقليل ، فقد سيطرت على عقول كثير من الدارسين والقراء على مدى ثلاثين عاما من سنة ١٨٦٥ حتى أنه كان من المستحيل خلال تلك المدة أن يعترف مثقف بأنه لم يقرأ مؤلفات سبنسر . حقا لقد كان له خصوم وأعداء ، لكنه كان يوضع دائما موضع التقدير والإشادة ، من كل رجال الفكر فى إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية وإلى حد ما فى روسيا القيصرية ؛ وإن كان تأثيره أقل فى كل من فرنسا وألمانيا(٣) .

هذا وقد اكتسبت نظرياته جاذبية شديدة لاستجابتها إلى حاجتين أساسيتين لهذا العصر . الأولى هى الرغبة فى توحيد المعرفة (وقد اعترف سبنسر بذلك فى مذكراته الخاصة) والثانية . هى الحاجة إلى مبرر علمى لمبدأ « دعه يعمل » وهو المبدأ الذى كانت له السيطرة لفترة طويلة على المناخ الإيديولوجى فى إنجلترا وأمريكا يومئذ .

وقد وصل سبنسر إلى قمة شعبيته سنة ١٨٨٢ عندما قام بزيارة للولايات المتحدة الأمريكية ، وقوبل هناك بترحاب وتقدير بالغين ، من أرباب الصناعة وأصحاب رءوس الأموال الذين نظروا إليه باعتباره من أعظم رجالات العصر يومئذ ، لالشىء ، إلا لأنه قدم لهم المبرر العلمى لحرية الإنتاج والكسب ولو على حساب العاملين وصالح المجتمع .

---

(١) Jugements de valeur.

(٢) Jugements de fait

(٣) Timasheff. Op. Cit., pp. 122-125

هذا وقد أخذت شعبيته فى التدهور بعد العودة من تلك الرحلة ، بعد أن لاحت فى الأفق أفكار كثيرة وجديدة تتجه إلى إخضاع المجتمع للضبط الفكرى والسياسى ، ولاسيما بعد أن أخذت الفلسفة البراجماتية طريقها نحو السيطرة والسيادة ، وسرعان ماحلت محل فلسفة سبنسر الطبيعية السطحية ، بل والساذجة . وقد أدرك فى السنوات الأخيرة من عمره أن أحداث تلك الفترة تسير على غير ما تشتهى السفن ، بمعنى أن التقدم المنهجى العلمى ، قد راح يبرهن كل يوم على ضحالة وسذاجة آرائه وأفكاره وتعاليمه . وقد وافته المنية رجلا يغمره الشعور بالأسى والحزن على جهوده طوال حياته التى لم تؤت الثمار التى كان يتوقعها .

الفصل الثالث عشر

دور كايم وعلم الاجتماع

ظهرت مدارس اجتماعية متعددة عقب وفاة « كونت » لم تلتزم الحدود التي رسمها لعلم الاجتماع ولم تقتنع بفكرة استقلال هذه الظواهر استقلالا ذاتيا ، ولذلك تنكبت هذه المدارس الطريق السوى فى الدراسة والبحث ، ولم تكن موفقة فى معظم ما انتهت إليه من نتائج وقوانين . ما عدا مدرسة واحدة هى **مدرسة « دور كايم »** Durkheim وسوف نتناول هذه المدارس بصورة موجزة مع دراسة مدرسة دوركايم بالتفصيل وذلك على النحو التالى :

١ — المدرسة الاجتماعية البيولوجية : بزعامة الفيلسوف الإنجليزى « هربرت سبنسر » وقد فرض سبنسر أفكاره على مدرسته هذه ، وأفكاره تقوم على الربط بين الظواهر البيولوجية والظواهر الاجتماعية . ومن ثم فإن هذه المدرسة ترفض استقلال الظواهر الاجتماعية ، كما تورطت فى تفسير الظواهر الاجتماعية بمبادىء بيولوجية وأخرى تطورية وفردية وبيئوية ، مما أساء إلى علم الاجتماع ووهن من عظمته وقلل من شأنه ومن أهليته للاستقلال .

٢ — المدرسة المادية التاريخية بزعامة الفيلسوف الألمانى كارل ماركس وتعتبر المادية الاقتصادية بمثابة قطب الرحى فى التطور السياسى والأخلاقى والاجتماعى . ومن ثم ينتهى إلى أن العامل الاقتصادى هو العامل الوحيد الذى يشكل شئون الاجتماع والسياسة والأخلاق والدين . ومعنى ذلك أن كل ما يحدث فى جو المجتمع ، وكل ما ينشأ فيه من الظواهر ونظم إنما يرجع إلى طبيعة اقتصادية .

٣ ـ **المدرسة الجغرافية بزعامة برون وميشليه Brahnes and Michelet** وتقوم على تفسير كل مايحدث فى المجتمع بظواهر جغرافية وبصورة تعسفية .

٤ ـ المدرسة النفسية بزعامة « تاردو غوستاف لوبون » تلك التى لا تعترف باستقلال علم الاجتماع ، وتقول بأن ظواهر علم الاجتماع إنما تقوم على التقليد والمحاكاة الناجمين عن الإرادة الفردية . وترتيبا على ذلك تلحق ظواهر الاجتماع بعلم النفس . وتلك محاولة كان هدفها القضاء على شخصية علم الاجتماع بتفسير الظواهر الاجتماعية تفسيرا نفسياً .

٥ ـ **المدرسة الإثنولوجية بزعامة « تين وميشيليه »** وتفسر ظواهر الاجتماع عن طريق فكرة الجنس أو العرق .

٦ ـ **مدرسة الانثربولوجيا الاجتماعية أو دراسة المجتمعات المختلفة ،** ولها أنصار كثيرون ويتميزون بالقدرة الفائقة على جمع البيانات التى تشكل المادة الخام للبحث الاجتماعى . ولكن قدرتهم على تحليل تلك البيانات أقل كثيراً من قدرتهم على جمعها .

٧ ـ **المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع بزعامة دوركايم** ومعاونيه مثل « رافى ، ليفى برول ، هونريت ، موس ، كوهن ، بوجليه ، هاليفاكس ، وفوكنيه وغيرهم » وهذه المدرسة تختلف عن المدارس السابقة فى أنها التزمت حدود مدرسة كونت وأضفت على بحوثه كثيراً من الدقة العلمية ، واتجهت بها نحو « الوضعية الصحيحة » واعترفت باستقلال علم الاجتماع وباستقلال الظواهر الاجتماعية . وبذل رائد هذه المدرسة جهدا فائقا فى إقامة دعائم علم الاجتماع وتحديد منطقة نفوذه ومناهجه ، ودرس هو ومعاونوه مختلف الظواهر الاجتماعية دراسة علمية تعتبر فى ذاتها نموذجا يحتذى عند دراسة ما يشابهها من الظواهر والنظم الاجتماعية .

هذا وسوف نقتصر فى دراستنا للمدرسة الأخيرة على دراسات رائدها دوركايم .

دور كايم (١٨٥٨ ـ ١٩١٧)

زعيم(١) المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع ، ومنشىء علم الاجتماع الحديث ، وأحد دعائم الحركة العلمية بصفة عامة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين ، وقد أولى الدراسات الاجتماعية مزيد اهتمامه ، ولاسيما بعد بعثته إلى ألمانيا ، وتتلمذ على يد « فاجنر ، شمولر ، وفونت » ودرس عليهم الاقتصاد والفولكاور والانثربولوجيا الثقافية وبعض الموضوعات الاجتماعية ، ومن ثم أدت كتاباته بعد ذلك فى الفلسفة الاجتماعية إلى ذيوع شهرته ، وترتيبا على ذلك كلف بتدريس الاجتماع بجوار التربية فى كلية الآداب بجامعة بوردو . وقد أدى ذلك إلى اهتمام الجامعة بالدراسات الاجتماعية ، وإنشاء كرسى للاجتماع بها ، حيث شغله دوركايم بجدارة ، إلى أن نقل إلى نفس الكرسى بجامعة السربون منذ سنة ١٩٠٦ إلى أن توفى فى الخامس عشر من نوفمبر سنة ١٩١٧ .

وقد أثرى دوركايم المكتبة الاجتماعية بعديد من المؤلفات(٢) التى نشر

---

(١) ولد « دور كايم » فى أسرة يهودية بمدينة Epimnal « إبينال » فى شرق فرنسا سنة ١٨٥٨ ، وقد أرادت له أسرته أن ينخرط فى سلك رجال الدين اليهودى ، وأراد هو منذ الصغر أن يكون أستاذا ، فكان له ما أراد ، وظل كذلك طيلة حياته. هذا ومن المحتمل أن مولده فى القسم القومى من فرنسا ، واتصالاته الأولى بالمشكلات التى صاحبت الحرب بين فرنسا وبروسيا ، وتوحده مع الأقلية اليهودية المتماسك ، من المحتمل أن يكون ذلك هو الذى أسهم فى تشكيل اهتمامه بدراسة تضامن الجماعة ، بمعنى أنه قد منح الجماعة واقعا اجتماعيا مطلقا بدلا من الفرد .

(٢) من مؤلفاته طبقا لترتيب ظهورها : تقسيم العمـــل الاجتماعى سنة ١٨٩٣ ، وقواعد المنهاج فى علم الاجتماع سنة ١٨٩٥ ، والانتحار ـ دراسة اجتماعية سنة ١٨٩٧ ، والأشكال الأولى للحياة الدينية ١٩١٢ ، وبعد وفاته نشر له « فوكنيه » كتاب التربية وعلم الاجتماع سنة ١٩٢٢ ، وعلم الاجتماع والفلسفة ، ونشره بوجليه سنة ١٩٢٤ ، والتربية والأخلاق ، ونشره « فوكنيه » أيضا سنة ١٩٥٣ ، وكتاب الاشتراكية ، ونشره « موس » سنة ١٩٢٨ .

بعضها فى حياته ، وقام معاونوه بنشر بعضها الآخر بعد وفاته ، كما أصدر سنة ١٨٩٦ مجلة اجتماعية تحت اسم : « **السنة الاجتماعية أو الحولية الاجتماعية أو التقويم الاجتماعى** » L'année Sociologique والتى ظلت لسنوات عديدة الدورية الأساسية للفكر السوسيولوجى والبحث فى فرنسا ، واستمر فى إصدارها إلى أن توقفت عن الصدور غداة قيام الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ .

واستأنف أتباعه نشرها ابتداء من سنة ١٩٢٨ قبل وفاته بثلاث سنوات ، وفى هذه المجلة نشر دوركايم بحوثاً اجتماعية على جانب من الأهمية أجدرها بالتنويه : طبقات المحارم فى الزواج ، الظواهر الدينية ، التصنيف ، التوتمية نظم الزواج فى مجتمعات استراليا .

ولقد كانت حياة دوركايم العلمية من الغزارة بدرجة يستحيل معها عرض إنتاجه العلمى فى الصفحات القليلة المتاحة هنا ، وإنما يمكن إيجاز أهم نظرياته هنا مع عدم الإخلال بالتفاصيل العلمية الرئيسية . وهذه النظريات هى :

فى ماهية الظاهرة الاجتماعية :

إذا كانت الأسرة هى وحدة المجتمع ، فإن الظاهرة الاجتماعية هى وحدة علم الاجتماع ، وكل علم يختص بمجموعة من الظواهر التى تشكل منطقة نفوذه وما لم يقم كل علم بتحديد ظواهره وتعريفها ، فإن تلك الظواهر تبقى معلقة تتلقفها العلوم الأخرى . ومن دراساتنا السابقة عرفنا أن « ابن خلدون » منشىء علم الاجتماع لم يعرف الظاهرة الاجتماعية ، وإنما اكتفى بضرب أمثلة لها كثيرة على حين لم يحدد لنا كونت خصائص الظاهرة الاجتماعية أيضا ، وإنما قال أن موضوع علم الاجتماع يجب أن يتناول الموضوعات التى لم تتناولها العلوم الوضعية السابقة عليه فى الظهور . . . ومن هنا وجد دوركايم أن تحديد الطبيعة والخواص النوعية للظاهرة الاجتماعية من أهم

موضوعات الدراسة فى علم الاجتماع لارتباطه أشد الارتباط بإمكانية قيام علم الاجتماع ومدى استقلاله .

وترتيبا على ذلك فقد وجد دوركايم أن شخصية علم الاجتماع تعرضت لعمليات تشويه متعددة كادت تقضى على هذا العلم . ومن هنا فقد خصص جانبا كبيراً من كتابه « قواعد المنهاج فى علم الاجتماع (١) » لتحديد ماهية الظاهرة الاجتماعية وتفنيد كل ما أثير من شكوك حول استقلال علم الاجتماع .

فنى الفصل الأول من كتابه السالف الذكر اتجه إلى ضرورة تحديد طبيعة الظواهر الاجتماعية قبل الشروع فى تحديد قواعد المنهاج الذى يستخدم فى دراستها . وهذا أمر له أهميته الكبرى ، إذ لو لم تكن هناك ظواهر اجتماعية مستقلة عن الظواهر التى يدرسها علم النفس فعلا ، لما كان هناك داع إلى إنشاء علم جديد يكون تكرارا لعلم سابق . لذلك نجده يحرص هنا على تعريف الظاهرة الاجتماعية وبيان خصائصها التى تميزها عن غيرها . **فهذه الظاهرة ليست كل شىء يحدث فى المجتمع ، كما ظن بعض الباحثين ، وإلا لكان النوم والأكل والشرب والتأمل ، بل والهذيان ، ظواهر اجتماعية .** فمن الضرورى إذن أن توجد طائفة معينة من الظواهر لها خواصها الذاتية التى تجعلها صالحة لأن تكون موضوعا لعلم خاص .

ولكن ما هى الظاهرة الاجتماعية ؟ يقول دوركايم : إننا حينما نحاول فى الواقع أن نميز حادثة معينة ترتبط بالمجتمع ، أو تكون ذات دلالة اجتماعية ، نلجأ إلى استخدام مصطلحات أو تعبيرات غير واضحة ، بل وغير ملائمة تماماً . فقد وجد دوركايم أن ثمة ظواهر معينة فى الحياة الاجتماعية يتعذر تفسيرها فى ضوء التحليلات النفسية أو الطبيعية ، **ذلك أن هناك أنماطا**

---

(١) Durkheim, E. ; Les Régles des la Méthode Sociologique Neuvième Edition. Libraire Félix Alcan Paris, 1938.

من السلوك ، وضروبا من التفكير والشعور ، تتميز بأنها خارجة عن الفرد ، كما تتمتع بقوة قهر . ومن الأمثلة العديدة لهذه الظواهر : قواعد الأخلاق ، لأسرة ، الممارسات الدينية ، قواعد السلوك المهنى . . . فمثل هـذه لحقائق هى الظواهر الاجتماعية من وجهة نظر دوركايم ، وهى التى تشكل الميدان الحقيقى للدراسة السوسيولوجية . . هذا وتعتبر الظواهر الاجتماعية بمثابة تيارات اجتماعية قائمة ، حتى وإن لم يكن هناك تنظيم اجتماعى محدود بوضوح مثل موجات الحماس التى تدفع الفرد إلى الاندماج فى الحشد أو الجمهرة . هذه التيارات اجتماعية فى جوهرها ، لأن لها واقعاً موضوعياً ، كما تمارس ضغوطا متعددة على الفرد والجماعة .

وقد ضرب دوركايم أمثلة للظواهر من أجل زيادة الأمور وضوحا بقوله : إن فى كل مجتمع إنسانى مهما كانت درجة تحضره ، نجد أن الأفراد يسيرون فى مختلف شئون حياتهم ، وفى مختلف فروعها على أساليب خاصة وقواعد وأوضاع لا يحيدون عنها .

وعلى سبيل المثل ، فإنه بصدد الدين ، نجد الأفراد يتفقون على أمور عامة فيما يتعلق بطقوسهم وشعائرهم وكائناتهم المقدسة ، وفى الواجبات التى تربطهم بهذه الكائنات .

ونجد الأفراد — أيضا — بصدد الأسرة يسيرون فيما يتعلق بنظم الزواج والطلاق والقرابة والمصاهرة ، والإشباع الجنسى ، وتقرير الحقوق والواجبات لكل أفراد الأسرة ، نجدهم يسيرون على أساليب وقواعد لا يحيدون عنها . ومن يخرج عما ترسمه من حدود يواجه فى هـذا الصدد بقوة وعنف .

ونجد الأفراد أيضا ، فيما يتعلق بشئونهم الاقتصادية ، يسيرون على وتيرة واحدة ، فيما يتعلق بطرق التبادل والإنتاج ، وتقدير قيم الأشياء ، وفى صياغة العقود والوفاء بما تنطوى عليه من التزامات وفى جميع الوسائل الاقتصادية التى يستخدمها المرء فى علاقاته التجارية .

ونجد الأفراد – أيضا – فيما يتعلق بحياتهم السياسية ، يخضعون لنظم ثابتة ، وقواعد معينة تتعلق بقيام الحكومات وتعاقبها . وتقسيم مظاهر السلطة ، وعلاقات الفرد بالحكومة ونحو ذلك .

من الظواهر الاجتماعية الأخرى التي أشار إليها دوركايم نجد : **اللغة** ، **النقود** ... فكل هذه الأمور ظواهر اجتماعية . وأضاف إلى ذلك الظواهر المادية المتعلقة بالتركيب المورفولوجي ، بمعنى أن كل مجتمع من المجتمعات مهما كانت درجة تحضره يسير فيما يتصل بالنواحي المورفولوجية على أساليب خاصة ، وأوضاع معينة : مثل اختيار مواقع المدن وتخطيطها ونشأتها واتساعها وتطورها ، وتوزيع أفرادها على أحيائها السكنية والتخلخل والكثافة السكانية ، وكذلك نشأة القرى والهجرة منها إلى المدن وبالعكس.. تلك الأمور التي لاحظ دوركايم أنها تخضع أيضا لقوانين . ومن ثم فإن هذه الظواهر أيضاً تعتبر من الظواهر الاجتماعية .

خواص الظواهر الاجتماعية :

ويرى دوركايم أنه يمكننا الكشف عن الظواهر الاجتماعية بطريقتين هما :

(ا) الطريقة الأولى من خلال القوة القهرية التي تمارسها على الأفراد ، والتي تتبدى عموما في الجزاءات المصاحبة لأنماط السلوك .

(ب) والطريقة الثانية تتمثل في انتشارها وعموميتها في الجماعة .

وهنا يؤكد دوركايم أن **المحاكاة ليست ظاهرة اجتماعية** حقيقة كما ذهب تارد إلى ذلك ، وإنما المحاكاة عملية فردية تكمن في الفرد ذاته ، برغم ما قد يترتب عليها من نتائج اجتماعية .وقد تكون المحاكاة ظاهرة عامة إلا أنها ليست مع ذلك ملزمة ، وهذا بدوره يجعلها غير اجتماعية . أما حينما نتصور النظم على أنها : معتقدات وضروب من السلوك نتجت عن الحياة الجماعية للجماعة ، حينئذ فقط تصبح ظواهر اجتماعية حقيقية ، لأن لها وجوداً

خارجياً مستقلا عن الفرد ، وتمارس قهراً عليه . ومن هنا ينتهى دوركايم إلى تعريف علم الاجتماع بأنه: علم النظم من حيث نشأتها ووظائفها . وفى ضوء ذلك يمكن تحديد خواص الظواهر الاجتماعية على النحو التالى:

١ — **وصف دوركايم الظواهر الاجتماعية بأنها موضوعية** Objective أى أن لها وجوداً خاصاً خارج شعور الأفراد ، لأنها ليست من صنعه، بل هو يتلقاها من المجتمع الذى نشأ فيه ، وليس يمكن أن يقال أنها وليدة التفكير الذاتى ، بل الأولى أن يقال بأنها هى التى تكون هذا التفكير لدى مختلف الأفراد بطابع متجانس إلى حد كبير أو قليل ، طبقاً لدرجة التقدم التى وصل إليها المجتمع .

وعلى ذلك فإن الغاية الأساسية لعلم الاجتماع هى تحقيق الموضوعية، بمعنى أن عالم الاجتماع حينما يدرس — بداءة — المجتمع ، يتعين عليه أن يتخذ موقفا يماثل موقف العالم الطبيعى، الذى يفترض أنه يرتاد ميداناً غير معروف وغير مكتشف ، **ومادامت الظواهر الاجتماعية موضوعية على هذا النحو فإنها تصبح مثل الأشياء** Comme des choses وهى الخاصية التى أقام عليها دوركايم علم الاجتماع . وقد أكد ذلك فى مقدمة الطبعة الثانية من كتابه « قواعد المنهاج فى علم الاجتماع » ذلك أن هذه الصفة جعلت معاصرى دوركايم يرمونه بالإغراب ، لأنه شبه حقائق العالم الاجتماعى بحقائق العالم الخارجى . **وكان رده عليهم أن المقصود « بالشىء » هو أن « الشىء » يقابل « الفكرة »** بمعنى أن معرفتنا له تأتى من الخارج ، على حين أن معرفتنا بالفكرة تأتى من الداخل ، والشىء هو ما يصلح أن يكون مادة للمعرفة ، ولكن بشرط أن تسمح له طبيعته بأن يندمج فى العقل الذى يدركه . . . ومن ثم فليس معنى أننا نعالج طائفة خاصة من الظواهر على أنها « أشياء » هو أننا ندخل هذه الظواهر فى طائفة خاصة من الكائنات الطبيعية ، بل معنى ذلك أننا نسلك حيالها مسلكاً عقلياً خاصاً ، أى أننا نأخذ فى دراستها ،

وقد تمسكنا بهذا المبدأ الآتى : وهو أننا نجهل كل شيء عن حقيقتها، وأننا لا نستطيع الكشف عن خواصها الذاتية أو عن الأسباب المجهولة التى تخضع لها عن طريق الاستبطان Introspection مهما بلغت هذه الطريقة مبلغاً كبيراً من الدقة(١) .

وواضح أن المبدأ السالف الذكر يوجب على الباحث الاجتماعى أن يسلك مسلكاً عقلياً شبيهاً بالمسلك الذى ينهجه كل من عالم الطبيعة أو الكيمياء أو علم وظائف الأعضاء . . . حينما يأخذ فى دراسة بعض الظواهر التى لم تكتشف بعد فى دائرة اختصاصه العلمى . ومن ثم فإنه يجب على الباحث الاجتماعى – كما يرى دوركايم – **أن يشعر حينما يطرق المجال الاجتماعى** Le monde Sociale **بأنه يلج عالما مجهولاً** L'incinu **ولا مناص له من أن يشعر بأنه يوجد وجهاً لوجه** مع بعض الظواهر التى تخضع لقوانين ما كان يدور بخلده قط أنها توجد حقيقية كما كان الأمر فيما يتعلق بقوانين الحياة قبل أن ينشأ العلم الذى يتناولها بالدراسة(٢) .

وأضاف دوركايم إلى ذلك من أجل زيادة الإيضاح أن الظواهر الاجتماعية ما دامت موضوعية وشيئية فإنها تصبح بمثابة «أشياء خارجية(٣)» بالنسبة لشعور الأفراد(٤) . وقد عارض البعض أيضاً صفة «الخارجية» معارضة قوية أيضاً ، ولكنه واجه هذه المعارضة بقوله أنه ليس هناك اليوم بين علماء الاجتماع من ينكر على علم الاجتماع ذاتيته الخاصة التى تميزه عن غيره من العلوم . ولكن لما لم يكن بد من وجود الأفراد حتى يوجد المجتمع ؛ فإنه يبدو للعامة من الناس أنه ليس من الميسور

---

(١) Ibid. p. XI.

(٢) Ibid. p. XIII.

(٣) Ibid. p. XIV.

(٤) Les Phenonemes Sociaux Comme exterieurs aux individus.

أن تحتل الحياة الاجتماعية مكاناً آخر غير شعور الأفراد ، وإلا بدت معلقة فى الهواء أو سابحة فى الفضاء Le vide وأنه لما كانت سيولة الماء أو خواصه ، غذائية أو غير غذائية، لا توجد فى كل من الأكسوجين والإيدروجين على حدة . وإنما توجد فى المادة التى تنشأ بسبب اتحاد هذين الغازين ؛ فإنه يمكننا تطبيق تلك القاعدة فى مجال علم الاجتماع .

فإذا سلم الناس بأن هذا المركب الفريد فى جنسه ، الذى يتكون منه كل مجتمع يؤدى إلى وجود بعض الظواهر الجديدة التى تختلف فى طبيعتها عن الظواهر النفسية التى تمر بشعور الأفراد ، كل منهم على حدة وحينئذ فإنه من الضرورى التسليم أيضاً بأن هذا النوع الجديد من الظواهر لا يوجد فى أجزاء المجتمع ، ونعنى به أفراده ، وإنما يوجد فى نفس المجتمع الذى أوجدها .وبناء على ذلك فان هذه الظواهر تصبح خارج شعور الأفراد حالة تفرقهم .

ويقصد دوركايم بالصفة « الخارجية » وجود هذه الظواهر فى اللغة والدين والاقتصاد ، والقانون . . . ودوامها من جيل إلى جيل وعدم تأثرها بتغير الأفراد وذلك لكونها مستمرة وبشكل معين ، ويولد الأفراد ليجدوها سابقة على مولدهم ويعرفونها ويأخذون بها عن طريق التعليم والتنشئة الاجتماعية ، ويستدل دوركايم على خارجية الظواهر بثلاثة شواهد هى :

(ا) أنها مسطورة وأغلبها مـدون وله كتب ودساتير وقوانين موضوعة تحدد وتثبت وجودها الواقعى ، وهذا نجده مثلا فى الدين ، والسياسة ، واللغة . ذلك أن للدين كتباً منزلة وللسياسة دستورا ، وللغة قواعد وآدابا . . . إلخ .

(ب) بعضها محفوظ ومعروف يتحقق عملياً وهذا واضح فى أمر العادات والأعراف والتقاليد التى لها مناسبات معينة تظهر فيها بشكل واضح مثل الأعياد والمواسم . . . إلخ .

(ج) أن بعضها موجات فعلية تظهر فى المجتمع مثل الإقبال على الانتحار والزواج والطلاق ، أو الإكثار من الإنسال ، أو انتشار الإجرام . . . ويمكن تحديد هذه الموجات تحديداً إحصائياً .

وهكذا نقل دوركايم علم الاجتماع من عالم التصورات إلى عالم الواقع ، فقد كرس كونت وسبنسر — مثلا — جهودهما فى كتاباتهما لمناقشة مجرى التقدم الإنسانى ، على حين أن التقدم تصور عقلى وليس « شيئاً » يمكن التحقق منه بالبحث التجريبى ، ذلك أن الأشياء تختلف عن الأفكار التصورية تماماً كما تختلف المعرفة التى نكتسبها من الخارج عن معرفتنا الداخلية بالأشياء . ذلك أن « الأشياء » كما يرى دوركايم تتضمن كافة موضوعات المعرفة التى يتعذر إدراكها بالنشاط العقلى الخالص ، والتى يتطلب تصورها توافر بيانات خارجة عن العقل، لا يمكن الحصول عليها بدون الملاحظات والتجارب ، أى تلك التى يمكن تكوينها من السمات الخارجية المباشرة للنواحى الاجتماعية مثل الولاء الدينى ، المكانة الزوجية ، معدل الانتحار ، والمهنة الاقتصادية وما إلى ذلك .

٢ — ويترتب على خاصية الموضوعية ، خاصية الإلزام أو القهر Contraine بمعنى أنه لما كانت الظواهر الاجتماعية ضروباً من الشعور أو السلوك الذى يوجد خارج ضمير الفرد ، فلابد من أن تفرض نفسها على شعوره وسلوكه ، والحق أن الفرد لا يشعر فى كثير من الأحيان بهذا القهر لأنه يستجيب له بحسب العادة ، ولكن سرعان مايفطن إلى سلطان الظواهر الاجتماعية كل من يحاول الخروج عليها . ويؤكد دوركايم لنا أن خاصية القهر ليست فكرة ميتافيزيقية كخاصية المحاكاة التى حاول « تارد » تفسير الظواهر الاجتماعية بها وإنما هى إحدى خواص الظواهر الاجتماعية التى تبدو له أكثر ملاءمة لتحديد طبيعة تلك الظواهر.

ذلك أنه من الخطأ البالغ أن نفسر ظاهرة اجتماعية معينة ، باعتبارها نتاجا مباشراً للعمليات النفسية الفردية ، وليس من شك فى أن مصدر

الالتزامات الاجتماعية العديدة يكمن خارج نطاق الفرد ذاته . فطاعة الأبناء للآباء والحب والتدين والولاء للزواج وغيرها من العواطف التى تنشأ عن الحياة الاجتماعية ، ليست أسباباً للظواهر الاجتماعية كما قد تبدو للبعض ، ولكنها فى الواقع نتائج مصاحبة للضغوط التى تمارسها تلك الظواهر على الشعور الفردى . ومعنى ذلك كله أن الحياة الجمعية مستقلة عن حياة الفرد الخاصة . ولعل ذلك هو الذى أدى بدوركايم إلى الاعتقاد بأنه «**يتعين أن نبحث عن السبب المحدد للظاهرة الاجتماعية بين الظواهر الاجتماعية السالفة عليها ، وليس بين حالات الشعور الفردى** » .

هذا وليست جميع الظواهر الاجتماعية سواء فى قوة القهر ، ومع ذلك فإذا اختلف هذا القهر شدة أو ضعفاً فهو موجود دائماً ، ولو لم يشعر المرء به حين يستسلم له . هذا ولا توجد خاصيتا الموضوعية والقهر فى الظواهر الاجتماعية التامة التكوين فحسب ، مثل اللغة ، الدين ، الاقتصاد ، القانون والأخلاق . . . وإنما توجدان أيضاً فى الظواهر التى لم تستقر بعد ، والتى يطلق عليها اسم التيارات الاجتماعية مثل موجات الحماسة أو السخط ، أو الشفقة التى تجتاح إحدى الجماعات فى ظروف عارضة ، وكأنماط الأزياء التى تتبدل من موسم إلى آخر . فإن هذه التيارات ليست وليدة التفكير الذاتى . وإذا بدت أنها غير قاهرة فليس الأمر كذلك إلا بحسب الظاهر . ويكفى للتأكيد على وجود القهر أن يتصدى الفرد لمقاومة مثل هذه التيارات(١) .

٣ – الظاهرة الاجتماعية ظاهرة إنسانية تنشأ بنشأة المجتمع الإنسانى. وبهذه الصفة فإنها تتميز عن الظواهر التى تدرسها علوم الرياضة والفلك والطبيعة والكيمياء والبيولوجيا والجغرافيا ... ولما كان المجتمع الإنسانى

---

(١) انظر الفصل الأول من كتاب « قواعد المنهاج فى علم الاجتماع » لدوركايم :

بمثابة مملكة صغيرة داخل مملكة الكون كله ، وقد ثبت أن ظواهر مملكة الكون خاضعة لقوانين ثابتة وضرورية وصلت إليها طائفة غير يسيرة من العلوم الوضعية الجزئية ؛ فإنه ليس ما يمنع إذن من تطبيق هذا المبدأ على مملكة الإنسان ، بمعنى أن ما يكون صحيحاً بالنسبة للكل يكون صحيحاً بالنسبة للجزء ، ومن هنا فإن الظواهر الاجتماعية تكون خاضعة لقوانين شأن ظواهر العلوم الأخرى . والبحث عن هذه القوانين ودراستها يجب أن يكون موضوعاً لعلم مستقل هو علم الاجتماع.

ولكى نفهم موقف دوركايم هنا ، يتعين علينا أن نأخذ فى الاعتبار الحالة التى كان عليها علم النفس فى الوقت الذى عاش فيه دوركايم ، حيث كان علم النفس يعتمد بصورة مطلقة على الأسلوب الاستبطانى ، وهو الأسلوب الذى يقوم على مطابقة الظواهر النفسية بعملية الشعور على حين أن « الموقف الاجتماعى » الذى اتخذه دوركايم فى هذا المجال كان جزءاً من تحذيره بعدم الوقوع تحت إغراء تفسير العمليات الاجتماعية بالرجوع إلى القرارات التى يتخذها الملوك والوزراء وقادة الجيوش ، وهو ضرب من تفسير الظواهر الاجتماعية كان شائعاً قبل دوركايم ، بل وفى عصره أيضاً .

ومما هو جدير بالذكر أن علم النفس المعاصر ، قد أصبح مختلفاً تماماً ، عما كان عليه فى ذلك الحين ، كما أن علماء الاجتماع المحدثين قد أصبحوا يوافقون بصفة عامة على أن الأفعال الإنسانية تشكل أساساً لأى نظام اجتماعى . هذا ويحاول علماء النفس فى وقتنا الحالى دراسة هذا السلوك وتفسيره ، بحيث لم تعد إشارات علم الاجتماع لنتائج دراسات علم النفس فى هذا المجال أمراً مسموحاً به فقط ، بل ضرورياً .

٤ ـ **تمتاز الظواهر الاجتماعية بأنها عبارة عن أساليب وقواعد وأوضاع للتفكير والعمل الإنسانى** ،وتلك الخاصية تحدد لنا الصفة الإنسانية كإطار للظاهرة الاجتماعية . ومن ثم فان الظواهر التى تتعلق بنشأة

لإنسان وظواهر نموه الجسمى والظواهر الفسيولوجيةوظواهر الانثربولوجيا الطبيعية والجغرافيا البشرية تخرج عن نطاق الظاهرة الاجتماعية . ذلك أن هذه الظواهر وإن كانت إنسانية ؛ فهى ليست قواعد أو أساليب عامة للتفكير الإنسانى بصدد شئون الحياة الاجتماعية،وليست قوالب يصب فيها الأفراد أعمالهم وأفكارهم . وهذا ويلاحظ أن بعض معاونيه ، قد استنبطوا هاتين الخاصيتين لأهميتهما وضرورتهما من منطق أقواله ومن تحليله لطبيعة الظاهرة الاجتماعية ، وإن كان لم يشر إليهما .

٥ — **تمتاز الظاهرة الاجتماعية بأنها تلقائية** ، بمعنى أنها ليست من صنع فرد أو أفراد ، وإنما هى من صنع المجتمع ومن خلقه . وتظهر على مسرحه بصورة تلقائية ومن وحى « العقل الجمعى »

وعلى سبيل المثال ، فإن النظم الدينية التى يلتمس منها الإنسان معتقداته ، ومن ثم يستجيب للمثل الأخلاقية ومعايير الخير والشر والفضيلة والرذيلة التى تتفق مع مبادىء تلك النظم الأسرية والقضائية والسياسية والاقتصادية ... نجد أن الفرد لا يتدخل فى صنع هذه الأمور وما إليها ، بل إنه نشأ فوجدها وصب فيها أعماله وأفكاره متأثراً فى ذلك بما يلقاه فى منزله ومدرسته وبيئته التى يعيش فيها ، بمعنى أن هذه النظم والأوضاع قد نشأت منذ نشأة الحياة الاجتماعية بصفة طبيعية(١) .

وعلى هذا فإن الظواهر الاجتماعية تنطوى على صفات ذاتية من جنس خاص جداً ، وتنحصر هذه الظواهر فى ضروب السلوك والتفكير والشعور. وهى توجد خارج شعور الفرد ، وقد زودت بقوة قهر تمكنها من فرض نفسها عليه . ومن ثم فليس من الميسور أن يخلط المرء بين هذه الظواهر وبين الظواهر الاجتماعية من جنس الأخيرة التى لا توجد إلا فى داخل شعور الفرد وبسببه . ومن ثم فإن الظواهر الاجتماعية من جنس قائم بذاته .

---

(١) Ibid, p. 8.

ويجب أن نصفها دون سواها بأنها اجتماعية . وعليه فإن هذه الظواهر منطقة نفوذ خاصة بعلم الاجتماع (١) .

وخلص من ذلك إلى أن للإنسان ثلاث طبائع ، ولكل طبيعة منها علم خاص بها ، بمعنى أن الإنسان يحب ويكره ويشعر ويتخيل ويتذكر ؛ وهذه مظاهر من حياته النفسية . . وعلم النفس هو الذى يتولى دراسة هذه الأمور ، كما أن الإنسان يأكل ويشرب وينام ، وهذه مظاهر من حياته البيولوجية . . . .ويقوم علم الحياة بدراستها . . . وأخيراً فان الإنسان لابد أن له يعيش فى أسرة وأن يتدين ويتعامل مع آخرين ويخضع لنظم قانونية واقتصادية وسياسية عامة ومقررة . وهذه الأمور من مظاهر حياته الاجتماعية ويتولى علم الاجتماع دراستها(٢) .

٦ – **الظواهر الاجتماعية ، ظواهر عامة** : لكن دوركايم أوضح المقصود من عمومية La generalité الظاهرة التى استنبطها بعضهم ، حيث قال إن العموم إحدى نتائج القهر ، فالظاهرة إنما تصير عامة لأنها تفرض نفسها على الأفراد فى سائر أنحاء المجتمع ، أو فى بعض قطاعاته الخاصة . ذلك أن الظواهر الاجتماعية تستمد أصولها من المظاهر الجماعية للمعتقدات والممارسات الجماعية ، بمعنى أن العمومية ليست هى العلاقة المميزة لهذه الظواهر . فالفكرة التى تتحقق فى شعور كل فرد ، لاتكتسب لهذا السبب صفة الاجتماعية . ذلك أن هنالك فرقاً جوهرياً بين الظواهر الفردية والاجتماعية ، حيث تشير الظواهر الاجتماعية إلى ضروب معينة من السلوك والفكر يتحقق لها الاستمرار ؛ فتتبلور كأنماط متميزة عن الحوادث الجزئية الفريدة التى أدت إليها . وكما لاحظ دوركايم ، فان هذه الأنماط « **الوقائع الاجتماعية** » تصاغ فى بناء معين ، فتصبح حقيقة واقعة فى ذاتها ، مستقلة عن مظاهرها الفردية ، وبذلك نصبح أمـــام ظواهر

---

(١) La domaine propre de la sociologie.

(٢) الأستاذ الدكتور عبد العزيز عزت . آراء فى طبيعة الظواهر الاجتماعية :

اجتماعية بالمعنى الدقيق لمصطلح « اجتماعى » ،ومع ذلك فان المظاهر الفردية قد تشير إلى ظواهر اجتماعية – نفسية تدخل فى نطاق علم الاجتماع النفسى .

ومن ثم فان الظواهر الاجتماعية قد تستمر خلال وقت معين ، بل قد تستمر بفعل الزمن ، دون أن تعتمد على أساس واقعى من حياة المجتمع ، وهذا هو ما يطلق عليه اسم الرواسب الاجتماعية .

هذا وتتخذ العمومية ثلاثة مظاهر هى :

(ا) أن تنتشر الظواهر الاجتماعية فى محيط مجتمع معين بصوره شاملة.

(ب) أن يكون انتشارها فى طائفة من المجتمعات التى تتشابه فى النوع وفى الظروف الطبيعية والمورفولوجية والاجتماعية .

(ح) أن يكون انتشارها فى نماذج اجتماعية متنوعة .

ولهذا الاختلاف فى مظاهر العمومية أهمية كبرى بالنسبة لعلم الاجتماع حيث تكون لها فائدتها فيما يتعلق بأنواع القوانين وتصنيفها ومبلغ نطاق تطبيقاتها .

٧ – تمتاز الظواهر الاجتماعية بالترابط ، وهذا الترابط :

(ا) **قد يكون فى الحاضر** ، ويراد بذلك تأثير بعض النظم الاجتماعية فى البعض الآخر ، ويكون ذلك أكثر وضوحا فى النواحى الاقتصادية. ذلك أن هجرة الناس إلى المصايف تؤدى إلى زيادة السكان فى المدن الساحلية ومن ثم ترتفع الأسعار فى تلك المدن . ولذلك فان دوركايم يقصر تفسير الظواهر الاجتماعية على الظواهر الاجتماعية .

(ب) **وقد يكون ترابطا تاريخياً** ، أى ترابط بين الماضى والحاضر ، ويتلخص فى ظهور موجات اجتماعية تجيز ترداد أو ترديد ظاهرات أو نزعات جمعية كانت موجودة وقائمة فى المجتمع فى عهد معين مثل

عودة النظام الملكى فى فرنسا بعد قيام الجمهورية فى عهد نابليون وخلفائه من بعده ، ثم قيام الجمهورية بعد ذلك ، وكما هو الحال فى ظاهرة الموضات .

(ج) وقد يكون الترابط دوليا ، مثل التأثير المتبادل بين الأمم واقتباس بعضها من البعض الآخر ، ويتحقق هذا عن طريق الفتح مثل سيادة اللغة العربية والدين الإسلامى فى البلاد التى فتحها العرب المسلمون فى صدر الإسلام ... وفى مجال الفنون المادية نجد — مثلا — أن اليونانيين اقتبسوا شكل ورسم المبانى المصرية حيث انتشرت لديهم الأعمدة على نسق بناء أعمدة وأبنية معابد مدينة إسنا التى تحوى فى كل منها ثمانية عشر عامودا وتنتهى أعالى الأعمدة بنقوش فنية رائعة ... بينما فى مجال الفنون العقلية نجد — مثلا — أن أفلاطون كان تلميذا للمصريين فى جامعة عين شمس القديمة ، وكذلك « سولون » ، وهذا يؤيد هجرة وترابط الظواهر الاجتماعية(١) .

٨ — **تمتاز الظواهر الاجتماعية بخاصية الجاذبية .** وهذه الخاصية عرض لها دور كايم فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه « قواعد المنهاج فى علم الاجتماع » وهو فى معرض الرد على منتقديه بالنسبة لصفة القهر (الإلزام) فقد وصف دور كايم النظم الاجتماعية بأنها تفرض نفسها علينا ، ولكننا نتمسك بها طوعا فى نفس الوقت . فهى تجبرنا ولكننا نتعلق بأهدابها . وهى تقهرنا على بعض الأمور ، فنجد أن منفعتنا تنحصر فى تأدية هذه الظواهر لوظائفها ، وفى هذا القهر نفسه (٢) ومن هنا اشتق « بوجليه » صفة الجاذبية واعتبرها من أهم خصائص الظاهرة الاجتماعية . وهذه الجاذبية على نوعين :

(ا) جاذبية شعورية كلها الحماسة ، تتردد من وقت لآخر فى مناسبات معينة حيث يشعر الأفراد أنهم يتداخلون وتشتد وحدتهم فى مجتمعهم ،

---

(١) Ibid. p. xx.

(٢) Les Faits sociaux nous obligent et nous les aimons ; elles nous contraignent et nous trouvons notre Compte à leur fonctionnement et à Cette Contrainte même.

فيقبلون عليه ، وهذا نجده عادة فى الأعياد والمواسم الدينية والوطنية ،فهى مناسبات تسود فيها البهجة ، فيتأكد ترابطهم وتتجسد الروح الاجتماعية بينهم .. ومن جهة أخرى فإن هذه الجاذبية الشعورية قد تكون محزنة مثل ذكرى الكوارث أو وفاة الزعماء ... ومثل هذا الترابط يكون من نوع أليم مثل عدوان سنة ١٩٦٧ الإسرائيلى .

(ب) جاذبية هادئة ، وهى جاذبية لا يسودها الشعور ، وإنما يدعمها العقل والاقتناع ، لأن المجتمع ونظمه لها الفضل على الأفراد ، من حيث أنه يورثهم تراثه الروحى من علوم وفنون وعادات وأعراف وتقاليد. وبهذا يتميز الإنسان على الحيوان ، ويتميز كذلك نوع وجوده الاجتماعى . ومن جهة أخرى يتأكد السمو الإنسانى فى نفوس الأفراد بانتمائهم إلى حضارة المجتمع ، ولهذا يشعر الأفراد فى داخلية نفوسهم بفضل المجتمع وأنهم يمثلون أرقى أنواع الحياة بين سائر المخلوقات فى الكون . وهذا ما يدعو الفرد دائماً ، إلى أن يتمثل المجتمع وتراثه فى ذاته . وهذا ما يذكى أو يقوى فى نفوسهم ؛ محبتهم له وانجذابهم إليه .

تلك هى الخواص المميزة للظواهر الاجتماعية . وهذه الخواص لا تنطبق على الظواهر والنظم الثابتة ، مثل الظواهر الدينية والأخلاقية والأسرية فحسب ، بل إنها تنطبق أيضاً على الظواهر المادية المورفولوجية ، وعلى التيارات والاتجاهات الجمعية المنبعثة فى قلب الجماعة . فهذه الأمور وما إليها تمتاز بما تمتاز به الظواهر الثابتة من الخواص الذاتية السالفة الذكر .

وخلص دوركايم من تحديد خواص الظاهرة الاجتماعية إلى تعريف الظاهرة الاجتماعية (١) بأنها « **كل ضرب من السلوك يباشر نوعاً من**

(١) Ibid. p. 19.

L'est fait Social toute manière de fair, fixé ou nom. Suspectible d'exercer sur l'individu une Contrainte extérieure ; ou bien encore, que lest générale dans l'étendue d'une Société donnée toute en ayant une existence Propre, indépendant de ses manifesations individuelles.

القهر الخارجى على الأفراد » . أو هى « **كل سلوك يعم المجتمع بأسره وكان ذا وجود خاص مستقل عن الصور التى يتشكل بها فى الحالات الفردية** » . ومعنى ذلك أن الظاهرة الاجتماعية عبارة عن ضرب من السلوك العام ، واتجاهات وأساليب وأوضاع يصب فيها الإنسان تفكيره وأعماله . **وليست هذه الظاهرة من صنع فرد أو بضعة أفراد، ولكنها من صنع المجتمع** ، وهى عامة ولها كيان خاص مستقل عن الصور التى تتشكل بها فى الحالات الفردية ، ومزودة بقوة ملزمة ومجبرة .

وأشار دوركايم فى مقدمة الطبعة الثانية(١) من كتابه « قواعد المنهاج فى علم الاجتماع » إلى أن بعضهم قد عرف الظواهر بأنها « **كل ما يحدث فى المجتمع وما يصدر عنه(٢)** » **أو بأنها كل ما يهم المجتمع وما يؤثر** فيه على نحو ما(٣) . وأضاف دوركايم إلى ذلك أنه من غير الميسور استخدام هذه التعاريف كوسيلة إلى تحديد موضوع هذا العلم الناشىء. ولا بد للمرء إذا أراد استخدام هذه التعاريف من أن يكون قد تقدم فى دراسة الظواهر الاجتماعية تقدماً كبيراً . وأن يكون قد اهتدى من قبل إلى معرفة بعض الوسائل التى ترشده إلى مكان هذه الظواهر .

وعندما وجد دوركايم أن تعريفه للظاهرة الاجتماعية غير جامع من وجهة نظر البعض أضاف إلى ذلك ما يؤكد صحة تعريفه للظاهرة الاجتماعية ، بعملية التنشئة الاجتماعية والأساليب التى تتبع فى تربية الصغار. ذلك أن المرء إذا لاحظ الأشياء طبقاً لما توجد عليه فى الوقت الحالى وحسب ما كانت عليه دائماً فى الماضى ، رأى ، لأول وهلة ، أن جميع أنواع التربية تنحصر فى ذلك المجهود المتواصل الذى يرمى إلى أخذ الطفل بألوان من الفكر والعاطفة والسلوك التى ما كان يستطيع الوصول إليها

---

(١) Ibid. p. XXI.

(٢) «Touts ce qui produit dans et par la Société».

(٣) «Ce qui intéresse et affecte le groupe en quelque façon»

لو ترك وشأنه . وملخص ذلك أن الأسرة تضطر وليدها منذ حداثته إلى الأكل والشرب والنوم فى ساعات معينة ، وتوجب عليه النظافة والهدوء والطاعة . ثم تجبره على التعلم ، وعلى مراعاة حقوق الآخرين ، وكذلك على احترام العادات والتقاليد Les Convenances ، وكذلك توجب عليه العمل وما إلى ذلك من الأمور . وإذا لم يشعر الطفل بهذا القهر كلما تقدم به العمر ، فإن السبب فى ذلك يرجع إلى أن القهر يخلق لديه شيئاً فشيئاً ، بعض العادات والميول الداخلية التى تجعل القهر عديم الفائدة . ومع ذلك فإن هذه العادات لا تحل محل القهر إلا لأنها تصدر عنه .

هذا ومن رأى دوركايم أن خطوات عملية التنشئة الاجتماعية هذه هى أنسب الخطوات للسبب الآتى . وهو أن الموضوع الحقيقى للتربية ليس شيئاً آخر غير إعداد الكائن الاجتماعى (١) .

ثانيا : علم الاجتماع وفروعه :

تناول دوركايم ميدان علم الاجتماع — بعد تحديد ظواهره — وحاول تصنيف موضوعاته الجزئية بصورة تجعل من كل مجموعة من الموضوعات الجزئية فرعاً لعلم الاجتماع العام(٢) . وكان فى تناوله لهذا الموضوع يعتبر أن تلك محاولة سابقة لأوانها ولكنها ضرورية . وعلى ذلك فقد قسم هذه الفروع إلى فروع أساسية وأخرى فرعية .

الفروع الرئيسية لعلم الاجتماع :

وكان أول ما لفت نظره أن البيئة المحيطة بالإنسان ، أى الناحية المادية ، بما تشتمل عليه من بشر وماء وجماد وهواء ... تؤثر فى الإنسان بصورة ما ،

(١) Ibid. p. II.

(٢) Durkheim, E.; De la méthode dans les Sciences. T., I, Paris, 1928, p. 326.

ومن الضرورى أن يكون هناك علم من فروع علم الاجتماع للدراسة هذه الموضوعات ، ولذلك اقترح علم « المورفولوجيا الاجتماعية » morphologie للدراسة مادة المركب الجمعى وبنيته ؛ من أجل التوصل إلى الأسباب العميقة الكامنة فى طبيعة الحياة الاجتماعية ، ولا سيا أسباب كثافة وخلخلة السكان فى المناطق المختلفة ، وكذلك أسباب الهجرة وعوامل التحضر ، ونشأة المدن ونموها وتخطيطها وقيام الوحدات المحلية والريفية.

أما عن الناحية الاجتماعية فى المجتمع ، أى مظاهر الحياة الاجتماعية ووجوه نشاط الأفراد فى حالة الاجتماع ، فقد خصص لها « علم الوظائف الاجتماعية Physiologie Sociale » ويتميز هذا العلم بالدقة الشديدة لتشابك موضوعاته مع موضوعات بقية فروع علم الاجتماع الأخرى .

أما عن الدين وطقوسه ومراسيمه ، باعتباره أهم الظواهر الاجتماعية ، فقد خصص له دوركايم ، علم الاجتماع الدينى .

وبالنسبة للأخلاق باعتبارها مجموعة من الآراء والعادات والتقاليد التى يخضع لها الأفراد فى معاملاتهم مع بعضهم البعض ، فقد خصص لها شعبة اجتماعية لدراستها وهى : علم الاجتماع الأخلاقى « Sociologie Morale وهو العلم الذى يتناول الظواهر الأخلاقية والاجتماعية التى يمكن دراستها دراسة موضوعية ، أى دراسة تقوم على الملاحظة والتحليل التاريخى المقارن .

وبالنسبة للناحية التشريعية والقضائية وما تقوم به من أدوار اجتماعية فى المجتمع ، فقد خصص لها « علم الاجتماع القانونى » juridique Sociologie وبذلك يكون هذا الفرع مع الفروع السابقة بمثابة روح القانون ودعامته .

أما عن ظواهر إنتاج وتوزيع وتبادل الثروات ، وكل ما يتصل بالنظم الاقتصادية ، فقد خصص لها « علم الاجتماع الاقتصادى » Sociologie . Economique

الفروع الفرعية لعلم الاجتماع :

ومن أهمها : « **علم الاجتماع اللغوى** : Sociologie linguistique» أى العلم الذى يدرس الظواهر اللغوية دراسة تحليلية ، باعتبار اللغة ظاهرة اجتماعية ومظهرا من مظاهر حياة الجماعة .

ويلى ذلك « علم الاجتماع الجمالى » Sociologie Esthétique وموضوعه دراسة الفنون من الوجهة الاجتماعية من حيث أهمية الفن فى المجتمع ؛ ومن حيث وظائفه ، ومن حيث نشأته وتطوره وعلاقاته مع النظم الاجتماعية الأخرى ، وكل ما يربط الفن بالمجتمع (١) .

وهكذا نرى أن علم الاجتماع لا يقتصر على موضوع واحد كما تصوره « كونت » وإنما ينطوى على كثير من الشعب التى تجعل منه دائرة من المعارف الاجتماعية التى يتطلب الأمر أن يحيط بها طالب علم الاجتماع بصفة عامة ، وأن يتخصص فى شعبة منها . ومن هنا كان من الضرورى أن يكون هناك ما يسمى « بعلم الاجتماع العام» أى العلم التركيبى الذى يجمع النتائج والقوانين العامة التى تصل إليها فروع علم الاجتماع ، مهما تباينت مقدمات تلك النتائج وأساليب استنباط تلك القوانين .

وعلى هذا فإن علم الاجتماع — كما يراه دوركايم — ينقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية هى :

القسم الأول : علم الاجتماع العام : Sociologie générale ويشمل فلسفة العلم .

القسم الثانى : المورفولوجيا الاجتماعية وتتشعب إلى :

(١) جغرافية البيئة وسكانها وعلاقة ذلك بالتنظيم الاجتماعى .

---

(١) الأستاذ الدكتور عبد العزيز عزت : « الفن وعلم الاجتماع الجمالى » مكتبة القاهرة الحديثة ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٥ ، المقدمة .

(ب) دراسة السكان من حيث كثافتهم وتخلخلهم على مساحة المجتمع.

القسم الثالث : علم الوظائف الاجتماعية ويتشعب إلى :

(ا) علم الاجتماع الدينى . (ب) علم الاجتماع الأخلاقى .

(حـ) علم الاجتماع القضائى . (د) علم الاجتماع الاقتصادى .

(هـ) علم الاجتماع اللغوى (و) علم الاجتماع الجمالى .

تلك هى تقسيمات دوركايم لعلم الاجتماع وفروعه ، وقد أضاف لها تلاميذه ومعاونوه وسائر علماء الاجتماع من بعده فروعاً أخرى لا تقل أهمية عن هذه الفروع .

ثالثاً : منهاج دوركايم للبحث فى علم الاجتماع :

وجد دوركايم أن السابقين عليه قد اهتموا بتحديد منهاج خاص لعلم الاجتماع لا سيما — كونت — لكنهم جميعاً لم يعرفوا الظاهرة الاجتماعية ولم يحددوا موضوعات العلم بصورة دقيقة ، ومن هنا فقد اهتم دوركايم باستكمال الثغرات السابقة ، وحدد بصورة دقيقة منهاجاً وضعياً لعلم الاجتماع ، يطلب فيه من الباحث الاجتماعى ضرورة دراسة الظواهر الاجتماعية باعتبارها « أشياء » أى على أساس أنها أشياء تقدم نفسها للملاحظة كنقطة بداية للعلم(١) ، وقواعد منهاج دوركايم هى :

١ — ضرورة تحرر الباحث الاجتماعى بصفة مطردة من كل فكرة سابقة يعرفها عن الظاهرة موضوع الدراسة(٢). وهذه هى قاعدة الشك Le doute methodique عند ديكارت Descartes . وفكرة التحرر من الأصنام Idoles عند « بيكون » Bacon

(١) Durkheim, E. «Les Règles ...» Op. Cit., pp. 35, 45.

(٢) Le première de Ges Corolaires est que ; Il Faut écarter systematiquement toutes les prénations. (p. 40).

٢ -- **وضرورة وتركيز الدراسة فى موضوع البحث** على مجموعة من الظواهر التى سبق تعريفها ببعض الخواص الخارجية المشتركة بينها ومن الواجب أن ينصب نفس البحث عن كل الظواهر التى تتوافر فيها شروط ذلك التعريف . وهذه القاعدة خاصة بتصنيف الظواهر الاجتماعية فى طوائف متجانسة كظاهرة الجريمة ، الأسرة ، العشيرة ، العائلة الأبوية . . . إلخ . ويقتضى ذلك تحديد المصطلحات العلمية التى تعبر تعبيراً دقيقاً عن طبيعة الظواهر(١) .

٣ — **ضرورة قيام الباحث الاجتماعى عند شروعه فى دراسة طائفة من الظواهر الاجتماعية ببذل أقصى الجهود فى ملاحظة هذه الظواهر** من الناحية التى تبدو فيها مستقلة عن مظاهرها الفردية(٢) ، وهذا شرط ضرورى حتى يمكن التوصل إلى الصفات الثابتة التى تتيح لنا فرصة الكشف عن حقيقة الظواهر الاجتماعية ، ومن ثم تسمح لنا بالكشف عن القانون الذى تخضع له .

تلك هى القواعد الثلاث التى أشار إليها دوركايم كأساس لمناهجه فى علم الاجتماع .

خطوات منهاج دوركايم فى علم الاجتماع :

أدرك دوركايم بوضوح تام أن علماء النظرية الاجتماعية من قبله قد أهملوا إلى حد بعيد مشكلة البحث عن المنهاج الملائم لدراسة الظواهر

---

(١) «Ne jamais prandre pour objet de recherches qu'un groupe de phénoménes préablement definis par certains caractères extérieurs qui leur sont connuns et comprendre dans la même recherche. Tous Ceux qui répondent à cette définition» p. 45.

(٢) «Quand, donc, le Sociologie entreprend d'exploter un ordre quelconque de faits Sociaux, il doit Séforcer de les considérer par un coté ou ils se présentent isolés de leur manifestations individuelles.

الاجتماعية وتحليلها . ذلك أن كونت قد عالج مسألة المنهاج . ولكن معالجته تميزت بالغموض ، لأنها دارت أساساً حول تأكيد نزعته الوضعية . وكذلك اهتم سبنسر بمناقشة إمكانيات الدراسة الاجتماعية العلمية بالصعوبات التى تواجهها ، على حين أن مناقشاته كانت غامضة أيضاً ، لاسيما ما يتعلق منها بالمنهاج الجديد لعلم الاجتماع .

ذلك المنهاج الذى يتطلب من الباحث أن يتخلى تماماً عن تصوراته المسبقة عند ملاحظته للظواهر . وهذا يعنى أن على عالم الاجتماع أن يتجرد تماماً عن الأفكار الشائعة ، التى تسيطر على تفكير رجل الشارع ، أوكما يقول دوركايم « **إن عليه أن يتحرر – دفعة واحدة – من سيطرة تلك المقولات الواقعية التى اكتسبت قوة من خلال تعودنا عليها منذ زمن بعيد** » ثم إن عليه أن يحدد موضوع كل بحث فى علم الاجتماع بحيث يغطى مجموعة من الظواهر التى أمكن تحديدها فى ضوء خواصها الخارجية والعامة :

هذا وتتلخص خطوات هذا المنهاج فيما يلى :

١ – دراسة مكونات الظاهرة وتحديد عناصرها لتيسير فهمها .

٢ – دراسة أشكال الظاهرة فى كل مرحلة من مراحل تطورها ، لربط ماضى الظاهرة بحاضرها بطريقة وضعية .

٣ – دراسة علاقة الظاهرة بالظواهر الأخرى المشابهة وغير المشابهة لها .

٤ – الاستفادة من منطق المقارنة بين الظاهرة والظواهر الأخرى .

٥ – التعرف على الوظيفة التى تؤديها الظاهرة الاجتماعية وتطوير تلك الوظيفة فى مختلف المراحل .

٦ – تحديد القوانين التى يتم استخلاصها من الدراسة بصورة دقيقة ، باعتبارها الهدف الرئيسى للعلم .

وقد تصاغ هذه القوانين في صور كمية تعبر عن الظاهرة بالأرقام، أو في صور كيفية تحدد الخواص والصفات العامة والدعائم الأساسية التي تقوم عليها الظاهرة . . . وهذا كله يؤدي إلى تدعيم شخصية العلم بين العلوم الأخرى .

تلك هي خطوات منهاج دوركايم ، ومنها يتضح أنه يهتم بالتاريخ، كما أنه أيضاً يركز على المقارنات . ومن هنا فإنه يرى ضرورة توسيع نطاق المقارنة بين المجتمعات المتشابهة والعصور المتعددة ، حتى تأتي القوانين في صورة شاملة ودقيقة ومعبرة عن ظروف الظاهرة أو الظواهر الاجتماعية محل الدراسة . وتتخذ المقارنة لدى دوركايم ثلاثة صور هي :

١ — **أن تكون المقارنة لظاهرة ما — ولتكن الانتحار — في أثناء عصر يمتد امتداداً كافياً** ، وبين التغيرات التي تطرأ على هذه الظاهرة نفسها ، تبعاً لاختلاف الأقاليم والطبقات والمساكن القروية أو الحضرية Les habitats Ruraux ou urbains وتبعاً لاختلاف الجنس والعمر والحالة الشخصية ، وغير ذلك من الأمور(١)

٢ — **أن تكون المقارنة بين نظم سائدة في مجموعة من المجتمعات المتجانسة من حيث الدرجة والنوع** ، ولاسيما إذا كنا بصدد دراسة أحد التيارات الاجتماعية Cournts sociaux التي تعم المجتمع بأسره والتي تختلف صورها من مكان لآخر (٢) .

٣ — **أن تكون المقارنة بين نظم سائدة في مجتمعات متمايزة وغير متشابهة وليست من شكل اجتماعي واحد** . وبذلك يكون هناك مجال أكثر اتساعاً للمقارنة . ومن هنا يمكنه الإجابة عن هذين التساؤلين :

---

(١) Ibid. p. 199.

(٢) Ibid. p. 167.

(ا) هل تتطور نفس الظاهرة من الناحية الزمانية على نمط واحد لدى كل من هذه الشعوب على حدة ؟

(ب) وهل تخضع الظاهرة لنفس الظروف لدى جميع هذه الشعوب؟

ومن هذه المقارنة يستطيع الباحث أن يحدد أعمار المدن وأسباب تحضرها مثلما فعل دوركايم فى تحديد أعمار مدن روما وأثينا وإسبرطة من خلال تتبع المراحل التى مرت بها العائلة البطريكية(١) La Famille patriarcale .

ومن هذه القواعد المنهجية السالفة الذكر ينتهى دوركايم إلى أن علم الاجتماع ينبغى أن يصبح علماً اجتماعياً مقارناً ، طالما أنه لايكتفى بمجرد الوصف ، بل يسعى إلى دراسة الظواهر الاجتماعية . ولا سيما أن هذا هو الأسلوب العلمى الصحيح ، حيث يتطلب مقارنة المجتمعات خلال مرحلة تطورية واحدة . هنا نلاحظ أن دوركايم الذى رفض فكرة المنهاج التاريخى عند كونت باعتبارها غير صالحة ، لأن مجرد تتبع التقدم فى تطوره لا يقدم لنا دليلا على العلية . ويرجع ذلك إلى أن العلية تمثل علاقة ضرورية بين طرف سابق ووضع لاحق للظواهر ، ولا يمكننا الوقوف على مثل تلك العلاقة إلا بعد مقارنة أكثر من حالة واحدة . . . أقول نلاحظ أنه يحاول اختبار مسلكه الخاص فى البحث فى ضوء افتراضات كونت وسبنسر عن التطور التقدمى ، بالرغم من أنه لا يتفق معهما فى منهاج البحث .

ولعل ذلك هو الذى دفع دوركايم إلى الاهتمام بتأكيد فوائد الطريقة التى أطلق عليها جون ستيوارت مل طريقة التلازم فى التغير Concomitant variation وتذهب هذه الطريقة إلى أنه إذا كان التغير فى متغير معين مثل « معدل الانتحار » يصاحبه تغير آخر مثل « الانتماء الدينى » مثلا ، فإن هذا

---

(١) Ibid. p. 167.

التلازم فى التغير قد يرجع إلى ارتباط سببى مباشر بين المتغيرين ، أوإلى ارتباط بينهما من خلال ظاهرة اجتماعية أساسية ، ولتكن مثلا « **درجة التضامن الاجتماعى فى الجماعة** » هذا ولقد كانت معظم الأعمال الأمبريقية التى قام بها « دوركايم » تهدف إلى إثبات وجود علاقات سببية وفقاً لهذه الطريقة الدقيقة التى أضافها إلى المنهاج المقارن .

وترتيبا على ذلك يرى أن علم الاجتماع لاينبغى أن يكتفى بهذا الجانب اليسير من المنهاج العلمى وهو البحث عن العلاقات السببية بين الظواهر ، وإنما على عالم الاجتماع أن يعنى بالبحث أيضاًعن الوظيفة التى تؤديهاالظاهرة الاجتماعية إلى جانب اهتمامه بالكشف عن أسبابها الكافية . والنزعة الوظيفية عند دوركايم هى بديل الطريقة الغائية Tecnological method التى تكشف عنها كتابات كونت وسبنسر . **تلك الطريقة التى تفترض أنه يكفى لتفسير الظواهر الاجتماعية أن نقف على قدرتها على إشباع الرغبات الإنسانية . وهذا فى رأيه خطأ واضح ، على اعتبار أن الرغبات الإنسانية ذاتها لاتخضع لضروب من التغير ، كما أن الظواهر الاجتماعية لاتفقدكيانها حتى بعد أن تنتهى فائدتها الأصلية .**

ويلجأ دور كايم فى تفسيره لمفهوم الوظيفة إلى استعارة بعض التصورات البيولوجية ، فهى فى رأيه تشير إلى نوع من الارتباط بين واقعة معينة وحاجات الكائن العضوى . ويعبارة أخرى فإن وظيفة الظاهرة الاجتماعية هى خلق نوع من التقابل بينها وبين الحاجات العامة فى المجتمع . فوظيفة ظاهرة تقسيم العمل على سبيل المثال هى تحقيق التكامل فى المجتمع الحديث ، غير أن ذلك لايعنى أن تقسيم العمل قد وجد بصفة أساسية لتحقيق هذا الدور ، كما أنه ليس من الضرورى أن تنطوى هذه الوظيفة على منفعة أو فائدة تعود مباشرة على الفرد . ذلك أن المهمة الأساسية للتحليل الوظيفى إذن هى الكشف عن الكيفية التى يسهم بها نظام اجتماعى معين أو ظاهرة

اجتماعية بعينها فى تحقيق واستمرار الكيان الاجتماعى، وتلك هى الرسالة المنهجية الرئيسية فى رأى دور كايم ، والتى يتعين إنجازها لكى نتمكن من فهم النظام الاجتماعى من حيث استمراره فى الوجود ، وما يطرأ عليه من، تغير وتعديل . هذا وتتبنى المدرسة الوظيفية المعاصرة فى علم الاجتماع والانثربولوجيا وجهة النظر هذه.

رابعا : نظريات دوركايم فى علم الاجتماع :

تتميز بحوث دور كايم بالثراء ، حيث كانت له نظريات متعددة فى مختلف الموضوعات الاجتماعية . ومن أهمها :

١ — فى طبيعة وشكل المجتمع

رفض دور كايم — انطلاقا من تعريفه للظاهرة الاجتماعية — رفض الأخذ بنشأة المجتمع على أساس التعاقد ، أو على أساس قوانين التطور البيولوجى ، أو على أساس التقليد ، كما نرى ذلك فى المدرسة النفسية ... وأكد أن المجتمع ينشأ تلقائيا ، بمعنى أن الحياة تنشأ بصفة طبيعية وهى من طبيعة جديدة مغايرة لطبائع الأفراد .

أما عن تقسيمه للمجتمعات (١) ، فقد كانت نظريته فى هذا التقسيم تقوم على المبدأ التالى : « يجب علينا أن نبدأ بتصنيف المجتمعات بناء على مايبدو من درجة تركيبها ، وذلك بأن نتخذ أبسط المجتمعات تركيبا ، أو المجتمع المكون من جزء واحد أساساً لهذا التصنيف ، ويجب علينا أن نفرق بين مختلف الأنواع التى يحتوى عليها كل نموذج من هذه النماذج ، وذلك بناء على وجود اندماج تام بين الطوائف الأولية التى يتركب كل نموذج منها ، أو عدم وجود هذا الاندماج التام » (٢) .

---

(١) Ibid., p. 109.

(٢) On Commencera par Classer les sociétés d'apres le degré de Composition qu'elles présentent en prenant pour base la Société parfaitement simple ou a Segment uniquera l'intérieur de ces classes, on distinguera des variétes differentes suivant qu'il se produit ou non une Coalescence Complete des Segmemis initiaus

وبناء على هذه النظرية يمكن تقسيم المجتمعات إلى :

(ا) مجتمعات ضيقة النطاق : وهى مجتمعات تخلو من التراكيب الاجتماعية المتداخلة ، كما تخلو من تقسيم العمل ، بمعنى عدم وجود تخصصات واضحة للأفراد ، وإنما المجتمع كله يتحرك ككتلة واحدة من خلال أدائه لأنشطته .

ويذهب «دوركايم» إلى أن أول شكل اجتماعى يمكن تصوره أو افتراضه لنشأة الحياة الاجتماعية هو « الترابط أو المعشر» Horde ثم العشيرة Clan ثم الاتحاد Phratrie وأخيراً القبيلة Tribu ، وقد تتعدد الوظائف بصورة محدودة ضيقة النطاق ، فى أكثر الأشكال تطوراً وتعقيداً وهى القبيلة . وبالرغم من ذلك فإنها تبقى هيئة واحدة لاتقبل التجزئة لعدم ظهور مبدأ توزيع العمل بصورة واضحة . . وكل هذه الأشكال يصفها دوركايم بالمجتمعات البدائية أو المتخلفة .

(ب) مجتمعات واسعة النطاق : وهى مجتمعات تتميز بالتركيب المعقد ، وبالخضوع لقاعدة تقسيم العمل ، ومن أمثلة ذلك المجتمعات التاريخية مثل المدن اليونانية والرومانية ، والامبراطوريات القديمة مثل الامبراطورية الرومانية ، وتغلب على هذه المجتمعات سيادة العرف والتقاليد والخضوع لسلطان العادات الاجتماعية .

٢ ــ نظرية دوركايم فى الدين :

رفض دوركايم فى كتابه « الأشكال الأولية للحياة الدينية » ما انتهى إليه كل من سبنسر وتايلور من أن « الانيميزم Animism »أو عبادة الكائنات الروحية التى تتمثل فى الآلهة والملائكة وأرواح الموتى ، فى المجتمعات البدائية . هى الصور الأولية للدين . وأن الاتجاه إلى عبادة المظاهر الطبيعية انبثق عن هذا الاتجاه ، كما رفض ماذهب إليه ماكس مولر Muller من أن الصورة الأولية تتمثل فى الطبيعة Naturism أو عبادة قوى الطبيعة التى تتمثل فى

الشمس والكواكب والقمر والنار والأشجار ، رفض دور كايم هذه النظريات لأنها من وجهة نظره لاتستطيع التمييز بين :

(ا) **ما هو مقدس** ، أى الأشياء التى يحددها الإنسان ويعزلها عن غيرها ، نظراً لطبيعتها الخاصة مثل المعتقدات الدينية والطقوس والمعبودات ، مع ملاحظة أن دائرة المقدس تختلف فى مداها اختلافا يتوافق مع تنوع الديانات ، هذا ويكتسب المقدس أهميته من خلال تمييزه عما هو دنس Profaue «فالشىء المقدس هو ذلك الذى لايمكن أن يمسه الدنس ، لأن له حصانة خاصة » .

(ب) وما هو دنس ، ويمثل عند دور كايم نقطة بداية حقيقية فى دراسة الدين ، أى الذى يفسر الدين تفسيراً متطرفا ، باعتباره ضربا من التخيل لاينهض على أساس واقعى .

وبذلك انتهى دوركايم إلى الأخذ بالتوتمية Totemism كما تسود فى قبيلة الأرونتا باعتبارها أكثر صور الدين بساطة . وتشير التوتمية إلى اعتقاد داخلى فى قوة غيبية (أو مقدسة) وفى مبدأ يحدد مجموعة من الجزاءات ، يتعين تطبيقها على كل من يحاول انتهاك المحرمات Taboos ويعمل فى الوقت نفسه على دعم المسئوليات الأخلاقية فى الجماعة ، بل ويضفى حياة على التوتم ذاته . ويرمز التوتم — سواء أكان حيوانا أو نباتا أو شيئا طبيعيا إلى هذا المبدأ التوتمى المقدس من ناحية ، وإلى الجماعة أو العشيرة من ناحية أخرى .

ومعنى ذلك كله أن من الضرورى أن نعرف الدين باعتباره نسقا من المعتقدات والممارسات المرتبطة بالأشياء المقدسة ، وأن هذه المعتقدات والممارسات هى التى توحد بين الأفراد وتحقق بينهم نوعا من التكامل الأخلاقى يتجسد فى جماعة دينية معينة **(مثل جماعة المسجد أو الكنيسة)** وبذلك تتحقق المشاركة الجمعية فى المعتقدات التى تعد بدورها عاملا أساسيا فى نموالدين .

ويخلص من ذلك إلى أن الوظيفة الأساسية للدين تتمثل فى تحقيق التضامن الاجتماعى وتدعيمه والمحافظة عليه ، بل إنه يؤكد فوق ذلك كله أن الدين سوف يبقى ، طالما تحقق للمجتمع بقاؤه واستمراره . وذلك لاعتقاده بأن

هناك نوعا من التماثل فيما يتعلق باتجاهات الناس نحو الله والمجتمع . ذلك التماثل الذى يخلق لدى الفرد إحساساً بالألوهية نحو المجتمع ، وإن كنا نعتقد أن المجتمع شيء دنيوى والإله كائن مقدس ليس له مكان .

٣ ــ نظرية دوركايم فى المعرفة :

تتلخص نظرية دوركايم فى المعرفة الإنسانية فى أن الحياة العقلية ومبادىء الفكر ترجع إلى أصول اجتماعية ، وهى من نتاج العقل الجمعى ومن خلقه . وقد كان الجانب العقلى آخر معاقل الدراسات الفلسفية إلى ما قبل نظرية دوركايم السالفة الذكر ، حيث درس هذه الناحية وحللها فى ضوء منهاجه الاجتماعي وأدخلها بذلك فى نطاق علم الاجتماع .

٤ ــ نظرية دوركايم فى الأسرة :

تناول دوركايم الأسرة بوصفها أول وحدة من وحدات المجتمع ، حيث طبيعتها ووظائفها وأشكالها . وقرر أن الاجتماع الأسرى لايقوم على الغريزة ودوافع الطبيعة والقرابة الدموية ، وإنما على أساليب يرتضيها العقل الجمعى وتدعو إليها الحياة الاجتماعية ذاتها . وبالنسبة لنطاق الأسرة ، فقد قرر أنه تطور من الاتساع إلى الضيق . أى من الشكل التوتمى إلى الشكل الأبوى الكبير لدى اليونان والرومان ، ثم إلى الأبوى الصغير فى الإمبراطورية الرومانية .. ثم إلى الأسرة الزوجية (الثنائية) فى العصر الحاضر . وبالنسبة لوظائف الأسرة فقد تطورت أيضاً من الأوسع إلى الواسع ، ثم إلى الضيق فالأضيق بمعنى أنها كانت تقوم بوظائف متعددة . وقد سلبها التحضر الاجتماعى كل وظائفها ماعدا الوظيفة الأخلاقية التى تدور حول تلقين النشوء آداب الأسرة وعرفها وتقاليدها ودينها والحرص على أملاكها والدفاع عن مصالحها ، والثأر لشرفها وكيانها وإشاعة المشاركات الوجدانية والاحترام المتبادل بين أعضائها . وأضاف إلى ذلك نظريته فى القرابة داخل الأسرة .

٥ ــ نظرية دوركايم فى الانتحار :

ربط دوركايم فى دراسته المونوجرافية الواسعة بين الانتحار Sucide وبين نظريته فى القهر الاجتماعى فى أكثر صورها حدة ، تلك التى ترتبط

أيضاً بتصوراته عن العقل الجمعى . وفى ظل هذا الارتباط وفى ضوء ما أكده كيتليه من أهمية المناهج الكمية وضرورتها فى علم الاجتماع بل وفى العلوم الإنسانية كافة ، حاول دور كايم أن يدرس بدقة — وبقدر كبير عن الفطنة الإحصائية فى زمانه — معدلات الانتحار فى قطاعات متنوعة من سكان أوربا ، وقد كان استخدامه لهذا التحليل الإحصائى الواسع النطاق ، ينطوى على هدفين : الأول يتمثل فى نقد النظريات التى حاولت تفسير تباين معدلات الانتحار بين الجماعات على أسس نفسية أو بيولوجية أو مناخية ، وقد حقق فى ذلك نجاحا له أهميته . أما الهدف الثانى فهو تدعيم تفسيراته النظرية والسوسيولوجية بشواهد واقعية ملائمة ، وذلك بالتوصل من هذه الدراسة إلى القانون الاجتماعى الذى ملخصه « إن الميل إلى الانتحار يتناسب تناسبا عكسيا مع درجة التكامل فى الهيئة الدينية ، ومع درجة التماسك فى الأسرة ومع درجة التوحيد (الوحدة) فى الهيئة السياسية ، فكلما قويت هذه الهيئات الثلاث (الدين والأسرة والدولة) واشتدت سلطتها على الأفراد الذين ينتمون إليها كلما قل عدد المنتحرين . ولكن إذا ضعف كيانها ووهنت سلطتها واضمحل نفوذها ، وتحرر الأفراد من رقابتها ، وانهار الشعور الجمعى فى نفوسهم ، وتغلبت الروح الفردية ومن ثم لايجدون فى نفوسهم أثراً للوازع الدينى أو العائلى أو الحكومى ، فانهم يتصرفون حسب إرادتهم الخاصة ، وهنا يكثر الانتحار وتشتد موجته »(1) ولعل النواحى الدينية والقومية والأخلاقية هى أهم الجوانب التى تؤدى قوتها إلى تقليل الانتحار ، والعكس صحيح :

وقد صنف دور كايم أنماط الانتحار إلى ثلاثة : منها الانتحار الأنانى Egoistic وهو الذى ينتج عن ضعف تكافل الجماعة نسبياً ، ويسود بوجه خاص فى الجماعات التى تقل فيها قوة الروابط الاجتماعية بشكل ملحوظ ،

---

(1) انظر تفاصيل الانتحار بالأرقام فى كتابنا بعنوان قواعد البحث الاجتماعى الطبعة الثانية : مكتبة الانجلو المصرية . القاهرة ١٩٧٤ صفحة ٣٣٩

بمعنى أنه على سبيل المثال أكثر انتشاراً بين غير المتزوجين وأتباع المذهب البروتستانتي .. **والانتحار المعيارى** Anomic وهو النمط الثانى الذى ينجم عن انهيار المعايير الاجتماعية ، المصاحبة للتغيرات الهائلة والمفاجئة التى تعتبر من مميزات العصر الحديث .. أما النمط الثالث فهو الذى ينجم عن قوة التضامن الاجتماعى ويطلق عليه **الانتحار الغيرى أو الإيثارى** Altruistic والذى تزداد معدلاته بين أفراد المجتمعات البدائية وفى التنظيمات العسكرية الحديثة.

غير أن دوركايم فى هذه الدراسة ، كان أكثر تطرفاً فى نزعته الواقعية السوسيولوجية . حيث أشار إلى ما أطلق عليه « **تيارات الانتحار** » Suicidal Currents باعتبارها اتجاهات جمعية تسيطر على الأفراد وتجرفهم فى تيارها العارم ، ومن ثم يمكننا تفسير السلوك الانتحارى فى أوقات معينة كنتيجة لهذه التيارات . ومع ذلك فإن أهمية دراسته هذه تكمن فى إبرازها للدور النظرية السوسيولوجية فى العلم الأمبيريقى .

نخلص من هذا إلى أن دوركايم قد توصل إلى نظريات علمية فى مجال علم الاجتماع لها قيمتها ، ولكن يؤخذ عليه أنه لم يوضح مايقصده بالقهر الاجتماعى بالتفصيل ، حتى أن معاصريه اتهموه بأنه يؤله المجتمع فى شخصية « **الأنا الاجتماعى** » ويحقر من شأن « **الأنا الفردى** » مما جعله يعاود ويوضح أن هذا القهر لايشعر به الناس مثلما لايشعرون بالضغط الجوى ... أما عن تقسيمه لعلم الاجتماع وفروعه فقد أغفل كثيراً من الدراسات الهامة مثل دراسة المجتمعات المتخلفة ، والاجتماع الأسرى والسياسى والريفى والحضرى والتربوى ... فهذه كلها كان عليه أن ينشىء لكل منها فرعاً من فروع علم الاجتماع . وكذلك لم يخصص للطبقات الاجتماعيه جانباً فى نطاق علم الوظائف الاجتماعية ليصل بهذا العلم إلى التكامل ، مع أنه تناول كثيراً من مشاكل العمال والفلاحين التى حفل بها عصره فى كتابه « الاشتراكية » ... وبالنسبة لتقسيمه للمجتمعات فقد توقف عند الإمبراطوريات القديمة . وقد استكمل أستاذنا الدكتور عبد العزيز عزت هذا التقسيم ، حيث أضاف المجتمعات

الإقطاعية ونشأة القوميات والدول الحديثة ثم الإمبراطوريات الحديثة والمجتمع الدولى .

أما عن نظريته فى المعرفة فهى تحط من قيمة العقل الأخلاقية ولا تفسر طبيعة ذلك العقل ... بينما نظريته فى الدين قد أرجعت الأديان إلى أصل أرضى وأغفلت الأديان السماوية ، مما يستحيل معه التسليم بها ... وبالنسبة لرأيه فى الأسرة ، فقد ركز على الوظيفة الأخلاقية للأسرة دون الاهتمام بوظيفتها التربوية « التنشئة الاجتماعية » .

وعلى الرغم من ذلك فإن نظريته السوسولوجية قد تميزت بقدر كبير من الاتساق ، مما جعلها تشغل مكانة بارزة ؛ وتؤثر فى الأجيال التالية من الباحثين ، لا فى نطاق أوربا فحسب ، بل فى الولايات المتحدة الأمريكية وبقية دول البحر الأبيض المتوسط . ويرجع السبب فى ذلك إلى قدرة دور كايم على تقديم إجابات واضحة ومحددة للمشكلات الرئيسية فى النظرية السوسيولوجية . ومن جهة أخرى فإن من المؤكد أن مبالغة دور كايم فى اتجاهه السوسيولوجى كان لها دور إيجابى فى مساهماته الأساسية فى نظرية علم الاجتماع ومنهاجه . فقد كشف على نحو واضح أن الظواهر الاجتماعية وقائع قائمة بذاتها ، كما أوضح الأهمية الاجتماعية والثقافية لتقسيم العمل ، وحلل طبيعة التضامن الاجتماعى ونتائجه المتعددة ، وأظهر دور الضغوط لاجتماعية على السلوك الإنسانى وهو مالم يكن واضحا من قبل . **بالإضافة إلى ذلك فانه يتفق مع ماكس فيبر على ضرورة اهتمام علماء الاجتماع بالقيم والمعايير والمبادىء فى الحياة الاجتماعية** ، كما تعرض لكثير من المشكلات المنهجية المعقدة ، وأثبت عمليا أهمية البحث لأمبيريقى فى علم الاجتماع (١) .

---

١) Timasheff, N. S.; Op. Cit.,

الفصل الرابع عشر

الموقف الحالى

للفكر الاجتماعى الاسلامى

عرضنا فى الفصل الرابع من هذا الكتاب للفكر الاجتماعى الإسلامى فى صورته الأولى. وتأكدت لنا ملاءمة هذا الفكر لإنسان القرن الأول الهجرى، واتساقه مع ثقافته ومستواه الحضارى . . . ولكن فى أيامنا هذه ارتفعت الأصوات التى اتجهت فى ثلاثة اتجاهات تبدو متضاربة وهى :

– أحدها يطالب بالعودة إلى الفكر الاجتماعى بالصورة التى كان عليها (المدرسة السلفية) .

– والثانى يطالب برفض هذا الماضى واستلهام الفكر الاجتماعى الحديث.

– والثالث يدعو إلى التوفيق بين الفكر الاجتماعى القديم والفكر الاجتماعى الحديث .

ولا يسعنا وقد تناولنا أساسيات الفكر الاجتماعى الإسلامى بالصورة التى كان عليها ، والتى لا تزال قائمة لدى علماء الدين ، مع تجنب علماء الاجتماع الانزلاق إلى البحث فى المجالات الدينية الاجتماعية حتى لا يتعرضوا لسهام الاتهامات بالعمالة والإلحاد ومعاداة الدين والتنطع فيما لم يتخصصوا فيه . . . ولكننى كأحد المتخصصين فى علم الاجتماع رأيت أن أعرض وجهة نظرى هنا حتى لا تتسع الهوة بين الدين والمجتمع أكثر مما هى عليه الآن ، ولتكن النتيجة ما تكون .

إن الفكر الاجتماعى الإسلامى هو البوصلة التى يهتدى بها المسلمون فى بحار ومحيطات النظريات المعرفية التى تحيط بهم من كل جانب، فضلا عن التدعيم الذى تلقاه بعض هذه النظريات المعرفية من الإنجازات التكنولوجية والعلمية التى تخطف الألباب . ويضاف إلى ذلك تقنين علماء أوروبا وأمريكا لمختلف القيم والمبادىء والمعايير والعادات والأعراف والتقاليد والتشريعات والمنجزات التكنولوجية ، والنظم الاجتماعية وأنماط السلوك وأساليب التعامل ، وتكوين العلاقات الاجتماعية مع الآخرين ومع الكون . . . هذا الميدان يجد فى فيض السلع التى تنتجها التكنولوجيا الحديثة ، وفى الخدمات التى تقدمها للمواطنين العرب بعامة والمسلمين بصفة خاصة ، كل تأييد للنظريات المعرفية غير الإسلامية . وبعبارة أخرى أن هذا الميدان يجد فى السلع الوافدة ظهيراً وسنداً قوياً ، يعطى الفكر الاجتماعى ومناهجه لدى منتجى هذه السلع قوة إقناع وفعالية فى استقطاب العقول والنفوس ، بحيث يشعر معها الإنسان المسلم بوجاهة المعنى الفكرى والروحى الذى يقف خلفها : ومن ثم يفقد ثقته فى فكره الاجتماعى التقليدى وفى تراثه الاسلامى الذى انتهى إليه ، وفى المناهج التى ينطوى عليها هذا التراث . ومع التطبيق ظهرت نظرية للمعرفة تيسر للباحث أو للطالب أن يقتنع بها ولا يقتنع بغيرها .

وأبناء المجتمعات الاسلامية الذين يوفدون إلى المجتمعات الأوروبية والأمريكية ليتعلموا التكنولوجيا الحديثة وليغترفوا من مناهل العلوم الجديدة ينبهرون بالفكر الاجتماعى الأوروبى أو الغربى ، والنتيجة المنطقية لهذا الانبهار ، هى الإيمان بالشىء الذى أدى إليه فى الغالب .

هؤلاء يعودون إلى المجتمعات الاسلامية ليقودوا الاتجاهات الفكرية والانتاجية والتنفيذية فيه . ولأنهم أقلية فإن الفكر الاجتماعى الاسلامى القديم هو السائد . ولكنهم عندما يصبحون أغلبية ، فإن الأمر يصبح على العكس من ذلك . وهنا المشكلة ، أو تلك هى القضية »

يضاف إلى ذلك التهيئة المستمرة الاجتماعية فى المجتمعات الإسلامية لقبول الفكر الاجتماعى الغربى ، تلك التهيئة التى نساهم نحن فى سرعة نموها ، عن طريق توسيع الهوة الروحية بين المعرفة من خلال المنهاج الدينى الذى يؤمن بفكرة الألوهية وفكرة البعث ؛ وفكرة الخلود . . . دون الحاجة إلى النظر أو الحس أو التجريب . . . وبين المنهاج العلمى الذى لا يعترف – والعياذ بالله – بمثل هذه الأفكار ، لأنها لا تخضع للتجريب الأمبريقى ، الأمر الذى يدفع قطاعاً كبيراً من شباب المسلمين إلى عدم الاستقرار المعرفى ، وعدم القدرة على تكوين رؤية واضحة المعالم ، فضلا عن عجزهم عن التعامل مع متغيرات العصر واكتفائهم بفكر التراث وعقائده ومناهج التفكير فيه .

وهكذا أصبح مدخل الفكر الاجتماعى الاسلامى إلى تناول قضايا ومشكلات ومنجزات العصر غير كاف . وبذلك بات العربى بصفة خاصة والمسلم بصفة عامة بحاجة إلى مدخل للتفكير الاجتماعى الواعى المنتظم ، والذى يستند إلى منهاج واضح ومحدد ، يستوعب منجزات العصر ، ويساعد على وضوح الرؤية الذاتية لمختلف الأمور .

ذلك أن كل حضارة من الحضارات استطاعت من خلال مدخل للتفكير الاجتماعى أن تحقق كثيراً من الإنجازات التى عندما ترى أو تذكر تقترن بالحضارة التى أنجزتها وتعبر عن المستوى العلمى والاجتماعى الذى وصلت إليه هذه الحضارة ، ومن المعروف أن وظيفة الحضارة هى ابتكار وإنتاج ما تحتاج إليه المجتمعات . ومن ثم تحظى الحضارة التى تلبى حاجات الناس باهتمامهم .

وإذا تأملنا نحن الحضارات التى تركت بصماتها على أحجار التاريخ نجد أن لكل منها منهاجاً محدداً للتفكير والمعرفة . وعلى سبيل المثال :

١ – **فإن المصريين القدماء** شيدوا حضارة منذ سبعة آلاف سنة ، وكان منهجهم يعتمد على العلوم الهندسية والجيولوجية والكيميائية والفنون

التشكيلية والتعبيرية بجوار الأفكار الدينية القائمة على التوحيد والخلود والبعث ... ولأن هذا المنهاج معترف ومقتنع به ، فقد خلدت مبتكراتهم ومنجزاتهم المعمارية والهندسية والفنية ، وإن لم تخل أفكارهم الاجتماعية من بعض السحر .

٢ – **واليونانيون القدماء** بفكرهم القائم على المنطق الشكلي أو المنطق الأرسطي ، ذلك المنطق الذي تكيف مع بعض العلوم التطبيقية مثل البيولوجيا والطبيعة والكيمياء والطب أو الطبابة . . . والعلم الأخير كان يستند إلى نظرية الأخلاط الطبية ؛ وإلى القول بأن الصحة والمرض مرتبطان بنسبة هذه الأخلاط مع بعضها البعض . وكذلك علم الطبيعة الذي كان يستند على نظرية العناصر الأربعة للطبيعة وهي : الماء ، والتراب ، والهواء ، والنار ، وتعاملوا مع الطبيعة على أساس هذا الافتراض . كما طوروا بعض الأدوات العقلية Mental tools التي يمكن بواسطتها تناول الظواهر المادية والمعنوية ، فضلا عن استخدامهم للطرق المنطقية والرياضية لتأكيد الحقائق والمبادىء ، وما يترتب على ذلك من إزاحة السحر أو سلطة السحر على الناس ، حيث أصبحت نقطة الانطلاق لدى الأفراد في هذه المرحلة ، هي اعتقادهم بوجود نظام طبيعي للأشياء(١) ، والذي بمقتضاه عرفوا كثيراً من الأشياء والحقائق . وباستخدام القياس المنطقي توصل أرسطو – عن طريق التفسير العقلي – إلى الأسلوب الذي ينتقل به في التفكير من العام إلى الخاص ، أو من المبادىء إلى النتائج ، أو من المعروف إلى غير المعروف باتباعه لعملية استدلالية واستنتاجية Deductive تعتمد في أساسها على القياس المنطقي Syllogism الذي يمدنا بوسيلة لاختبار صحة كل نتيجة أو فكرة معينة ... إلخ (٢) .

---

(١) Natural order of things.

(٢) دكتور زيدان عبد الباقي : قواعد البحث الاجتماعي ، الطبعة الثالثة ، مرجع سابق صفحة ١٢ .

٣ — والمسلمون الأوائل ، فإن حضارتهم وجدت فى عقيدة الوحدانية مصدراً وحيدا لها للمعرفة .

وتناولت الطبيعة والكون والحياة على أساس أنها مخلوقات لله ، بالاضافة إلى الاعتقاد بأن هذه المخلوقات خاضعة لسنن لا تتغير ، تتعاقب بها الوقائع بأقدار وموازين ثابتة . مع مراعاة أن هذه الظاهرة لا تتعارض مع قدرة الله على فعل ما يشاء ، وتغيير ما يشاء من السنن والقوانين الثابتة فى الخلق .

وقد كانت العلوم التطبيقية عند العرب خاصة والمسلمين بصفة عامة حصيلة هذه الرؤية الدينية ، مع دخول بعض العناصر السحرية عليها من الثقافات التى حملتها شعوب عديدة ومزجتها بالواقعية الإسلامية . ومن ثم أصبح الفكر العلمى فى ظلال هذه الحضارة **واضح الأبعاد من الناحية النظرية ، ولكنه ظل مشدوداً من الناحية التطبيقية بقوتين : قوة الواقعية الوصفية فى الإسلام ، وقوة الفكر السحرى المستمدة من التيارات الوافدة من الخارج** . والدليل على ذلك يؤخذ من فكر الغزالى الذى كان يقف — دون منازع — على قمة النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى عملاقاً من عمالقة الفكر ، ورائداً من رواد البحث ، وعلماً من أعلام الحقيقة ، حوى فى عقله المتفتح نتاج الفكر الإنسانى حتى ذلك الحين . وبقى فى شوق دائم إلى المعرفة حتى أخريات حياته . . . هذا المفكر المسلم الكبير مزج بين الواقعية والذاتية الصوفية مزجا غريباً ، حيث يقرر « مع الفلاسفة ثبات العلاقة بين الجزئيات فى ظل السنن والقوانين ، لا على أنها جزء من طبيعة المادة ، كما يقولون ، بل على أنها محكومة بإرادة الله التى قد تبدو لها فتبطل هذه السنن ، لكن العادة المشاهدة تدل على ثباتها واستمرارها أبدا باستثناء الوقائع المعجزة ذات الأغراض التربوية»(١)..

---

(١) للغزالى : تهافت الفلاسفه ، تحقيق سليمان دنيا . الطبعه الأولى ، دمشق ١٩٤٧

ثم يعدل عن ذلك فى مؤلف آخر(١) يبدو فيه وكأنه أسقط كل أساليب المعرفة باستثناء ما يمكن تسميته بالمعرفة المباشرة التى تتحقق بالتطهير والعبادة فحسب . وواضح هنا أن طريقته فى المعرفة تقوم على المزج بين الواقعية والذاتية الصوفية .

وفى مكان آخر يشير إلى الوهم مع إنكار العلاقات الوظيفية بين المتغيرات المستقلة والمتغيرات التابعة ، حيث يقول « إننا حين نشاهد تعاقب حادثتين ويطول الاقتران بينهما ، فإن هذا الاقتران المشاهد يدفعنا إلى إطلاق حكم ، وهو يقوم على تسمية إحداهما علة والأخرى معلولا ، بدون وجود أى رابطة عقلية بين الحادثتين . وتعليل ذلك كون العادة جارية وفق الأسباب والمسببات ، ولم تخرق هذه العادة عن أمرها التى هى عليه ، فإن استمرار هذه العادة على السير وفق ما ألفه الإنسان أكسب هذه الأمور فى أذهاننا ترسيخاً يقتضى جريان هذه الأمور وسيرها على وفق العادة الماضية » . . . ويقول أيضاً : « ... إن المشاهدات التى تتراءى لنا فى الواقع تظهر استمرار هذا الارتباط أمامنا بمظهر السببية والتأثير ، وإن لم تكن ثمة أية رابطة حتمية فى واقع الحال . وعلى هذا ليس ثمة علية ولا ارتباط ضرورى بين علة ومعلولها وكل ما هنالك عادة ذهنية تكونت على أثر توالى الحوادث وتعاقبها ، فحملتنا على أن ننتظر حادثة بعد أخرى على سبيل التوهم ومخيلة أسبقت على الحادثة الأولى سراً كامناً وقوة خارقة للعادة ، وخاصة ما يتصل منها بالمعتقدات الشعبية والآراء العامة(٢) .

ومع بداية الحضارة الأوروبية ولا سيما فى عصر النهضة (القرن السابع عشر الميلادى) وبعد أن تقوضت دعائم التفكير الميتافيزيقى والمنطق

---

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال : تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود : دار الكتب الحديثه ، القاهرة ١٩٦٢

(٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد : المطبعة التجارية ، القاهرة ١٣٢٠ هجرية

الأرسطى وحلول مرحلة التدليل العقلى الاستقرائى أو الاستنباطى ، والفروض والتجارب(١) . وهى الطريقة التى تساعد الباحث فى الوصول إلى الحقائق عن طريق جمع البيانات وتحليلها إحصائياً ، ثم استخلاص النتائج . وقد عرفت هذه الطريقة باسم طريقة التحقيق العلمى Scientific Inquiry. وخلاصة هذه الطريقة هى تحديد موضوع الدراسة أو مشكلة البحث ، ثم فرض الافتراضات أو الفروض الميدانية ، وإجراء التجارب لجمع البيانات الأساسية ، ثم تحليلها إحصائياً واستخلاص النتائج .

وتلك هى أدق الطرق فى البحث العلمى ، لقيامها على تحويل المعلومات النظرية المتعلقة بالبحث إلى تعبيرات ذات رموز أو خواص رياضية أو كمية Quantitative expression .

ومن جهة أخرى فقد أكد « بيكون » على ضرورة بناء النتائج العامة على الحقائق المحددة ، أى تلك التى يمكن التعرف عليها بالملاحظة المباشرة Direct observation التى تتفق مع أسلوب التدليل الاستقرائى Inductive reasoning الذى ييسر للباحث الوصول من الخاص إلى العام ، وليس من العام إلى الخاص كما كان الحال أثناء استخدام التدليل الاستنباطى Deductive من قبل ، بعد أن تقوضت دعائم ذلك النوع من التفكير ؛ وحل محله أسلوب آخر وهو الأسلوب العلمى . وقد حدث ذلك لأول مرة فى مجال الفلك بعد أن أصبحت السماء مكاناً قدسياً قابلا للدراسة ، ولم تعد دراسة السماء تهجما على مقدسات ؛ وإنما محاولة للفهم عن طريق الملاحظة والتدوين والرصد واستخلاص القوانين . وبذلك تم التوصل إلى قوانين الجاذبية ، بعد أن تخلص الناس من الأساطير والخرافات والأفكار المطلقة التى كانت تحيط بهذا الوجود . وتحدد على غير أساس من الواقع ، طريقة فهم الناس لهذا الوجود وحركته .

وفى مجال الكيمياء حدث تقدم آخر عندما تلاشت فكرة العناصر الأربعة وهى : الماء والهواء والنار والتراب ، كعناصر أساسية فى تكوين

المادة ، ومبادىء أولية فى تفسيرها ، أى عندما تلاشت الأفكار الخرافية والميتافيزيقية التى كانت عقبة كأداء فى سبيل تقدم الكيمياء ، وحلت محلها فكرة الجسيمات الصغيرة « الذرات » وبذلك بدأ الإنسان يسيطر على أحوال المادة وتغيرها .

وفى مجال علم الحياة « البيولوجيا » حدث أيضاً تقدم نحو العلم ، عندما بدأ المفكرون يتخلصون من فكرة الأرواح الحيوانية التى تسير الجسم وتحرك الأعضاء ، مع إحلال فكرة « الدورة الدموية » التى اكتشفها « هارفى » محلها . . إلخ .

وفى مجال « الطبيعة » حدث أيضاً تقدم نحو الأساس العلمى ، عندما تخلص المفكرون من خرافة « كراهية الطبيعة للفراغ » تلك التى كانت تفسر بها عملية دفع الماء داخل المضخات ، وإحلال فكرة «الضغط الجوى » مكانها . وبذلك بدأ الإنسان يسيطر على الهواء . وكذلك عندما لاحظ « أرشميدس » إزاحة الماء بسبب ثقل فيه ، وقام بناء على ملاحظته هذه بحساب كمية الماء التى لا بد من إحلالها فى حالة معدن ما وهو الذهب ، وأن هذه الكمية ستختلف من معدن إلى آخر وبذلك اكتشف قانون الكثافة(١) . واستمر التقدم العلمى على هذا المنوال فى فهم جميع الظواهر .

نخلص من هذا إلى أن نهضة الانسان فى العصور الحديثة ، لم تتم إلا عندما ثار الانسان على نماذج التفكير الخرافى والميتافيزيقى ، وأحل محلها الطريقة العلمية فى التفكير ، أو التفكير بالأسلوب العلمى (٢) .

وعلى أساس واقعية « بيكون » هذه وعقلانية « ديكارت » وضع « أوجيست كونت » نظريته فى الفكر الاجتماعى ، والتى ضمنها قانونه

---

(١) Hallway, T. : Introduction to Research. Boston Houghton Mifflin Co. N. Y., 1964, pp. 274 — 279.

(٢) دكتور زيدان عبد الباقى : قواعد البحث الاجتماعى ، الطبعة الثالثة ، مرجع سابق صفحة ١٨ ، ١٩

ذا الحالات الثلاث : وبالرغم من عدم صحة هذا القانون من الناحية الاجتماعية ، فقد تم تطوير المنهج الوضعى فى الفكر الاجتماعى . ومن ثم أصبحت قوانين الطبيعة وسننها بمثابة المصدر الوحيد للمعرفة ، وأكدت فى بعض مراحلها أن العقل هو ثمرة الطبيعة وليس العكس .

وبذلك اعتمد منهاج الفكر الاجتماعى الأوروبى المعاصر على الواقعية المطلقة وعزل الله عزلا تاماً عن الحياة اليومية — تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً — وانتزع منه وظيفته كذات خالقة تتصرف فى الوجود ، ثم انصرف إلى الطبيعة وحدها ليكشف عن قوانينها ويستفيد من ذلك فى استثمار ثرواتها .

والمقارنة بين أسلوب اليونانيين فى المعرفة وأسلوب الأوروبيين تدل على وحدة الرؤية الفكرية العامة التى لا تتعارض مع تباين الأسلوب والوسيلة .

— فاليونانيون كانوا يبحثون عن المعرفة فى الطبيعة فحسب بواسطة المنطق العقلى الأرسطى .

— والأوربيون المحدثون يبحثون عن المعرفة فى الطبيعة بواسطة الكشف عن قوانين هذه الطبيعة ، بمعنى أنهم أتاحوا للعقل الفرصة الكاملة فى تناول الطبيعة .

ومستقبل الفكر الاجتماعى الإسلامى فى ضوء هذه المقارنة ينبغى تناوله انطلاقاً من الرؤية الإسلامية المشتركة بين ماضى حضارتنا ومستقبلها وذلك بإعادة النظر فى الرؤية الفكرية عند مسلمى القرون الهجرية الأولى ، والكشف عن المنهج الفكرى الذى يتفق مع كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، ذلك الكتاب الذى يقرر وجود قاعدتين اثنتين لتلك الرؤية الفكرية تتكاملان ؛ وإن تعارضتا فى الظاهر .

— القاعدة الأولى : وهى عقيدة التوحيد التى تؤكد أنه ما من صغيرة ولا كبيرة تجرى فى عالم الخلق كله إلا بإذن الله ومشيئته لقوله تعالى :

« إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ، ثم استوى على العرش ، يدبر الأمر ، ما من شفيع إلا من بعد إذنه ، ذلكم الله ربكم فاعبدوه ، أفلا تذكرون » (يونس ٣). وهو إذا شاء جعل الناس أمة واحدة لقوله تعالى « ... ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فى ما آتاكم ، فاستبقوا الخيرات ، إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون » (المائدة ٤٨) وهو إذا شاء جعل الظل ساكناً ، وهو فى واقعه ظل ممدود لقوله سبحانه وتعالى : «ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ، ولو شاء لجعله ساكنا ثم جعلنا الشمس عليه دليلا » (الفرقان ٤٥) غير أن هناك أموراً احتفظ الله بعلمها لقوله تعالى : « يسألونك عن الساعة أيان مرساها ، قل إنما علمها عند ربى ... » (الأعراف ١٨٧) هذه الأمور التى احتفظ الله بعلمها ، أمرنا أن نؤمن بها بالغيب . وحذرنا ، أن من لا يؤمن بها ، لا إيمان له . وفى هذا يقول سبحانه وتعالى « الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون » (البقرة ٣) .

ويقول جل شأنه « . . . من خشى الرحمن بالغيب وجاء بقلب منيب . . . » (ق ٣٣) .

ويقول كذلك «ولله غيب السموات والأرض ، وإليه يرجع الأمر كله ، فاعبده وتوكل عليه ، وما ربك بغافل عما يعملون » :
(هود — ١٢٣)

— والقاعدة الثانية : وتعتمد على الواقعية التى تصدر عن قوانين وسنن لا تتغير ، فقد ألزم الله سبحانه وتعالى نفسه ، بأن ينزل كل شىء بقدر ، مع إخضاع المجرات والشموس والأقمار والكواكب والنجوم لقوانين ثابتة وواقعية لقوله تعالى «لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار ، وكل فى فلك يسبحون »(يس ٤٠) وتلك القاعدة تؤكد اعتراف القرآن الكريم بالقوانين الطبيعية ... وقد

عرف الإنسان بعض هذه القوانين ، وربما بدائيات هذه القوانين . ذلك أن الأرض التى نعيش عليها ليست إلا قطعة من الحجارة تدور حول نفسها وحول الشمس . والشمس هى النجم الوحيد المضيء لنا . وهذه الشمس هى واحدة من ألوف ملايين من النجوم فى مجموعة كبرى اسمها « المجرة » . وفى الكون ألوف المجرات ، أو بالأحرى ألوف الملايين ــ إن لم يكن أكثر ــ من مثل هذه المجرة . وكلها تدور على شكل حلزونى حول نفسها ،وكل ما فيها يدور حول نفسه . والكون كله يدور حول نفسه ، حول مركز لا نعرفه ، لأننا لا نعرف حجم الكون ... وهناك نظريات تقول أن الكون « ينكمش » وأخرى تقول أن الكون « يتمدد » وكلها كلمات شاعرية وقد تكون تقديرية ، ولكنها بالقطع ليست يقينية ، إذ لسنا قادرين بمعلوماتنا المحدودة على معرفة ما يبعد عنا ملايين الملايين من السنين الضوئية .

هاتان القاعدتان لم تتعارضا فى عقل المسلم فى القرن الأول الهجرى ، وأيضاً لا تتعارض فى عقل المسلم المعاصر الذى لا شأن له بالمناهج الحديثة للبحث العلمى ، كما لا تنفى إحداهما الأخرى . والسبب فى ذلك يرجع إلى أن الذات الإلهية عند مثل هذا المسلم ذات مثالية لقوله تعالى « **وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده ، وهو أهون عليه ، وله المثل الأعلى فى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم** » (الروم ٢٧) : وكذلك هى ذات حكيمة مدبرة لا تسمح للتناقض بالظهور ، كما خلقت الكون والانسان لغرض معين ، ومنحت الكون والانسان فيه منطقية متكاملة ، ووعدت باستمرار الوجود كله على صورته ، حتى يأتى أمر الله ، والله لا يخلف وعده . ويؤكد ذلك وحدة الإله ، حيث لا شريك لله فى الخلق والتقدير ، ولا شريك له فى صنع الحياة والموت ، ولا شريك له فى توفير الرزق ، والتفضل بالنعم ، ولا شريك له فى التعامل مع الإنسان ومحاسبته . فهو المعبود الواحد القادر والخالق الوحيد . . . وهو جلت قدرته الذى التزم بتقدير الأقدار انطلاقاً من كتاب مسطور وإرادة

واعية ، لا تنشأ عنها اضطرابات ولا تبدو منها تناقضات . ومن هنا لا يعانى المسلم من وهم التناقض ولا من مزاعم الصراع بين تعدد الآلهة ، وفى هذا يقول سبحانه وتعالى « **لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، فسبحان الله رب العرش عما يصفون** » (الأنبياء ٢٢) ويقول أيضاً « **أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً** » (النساء ٨٢) وأيضاً قوله تعالى « **الذى خلق سبع سموات طباقاً ، ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت ، فارجع البصر هل ترى من فتور ، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير** » (الملك ٣ ، ٤) .

ومثل هؤلاء المسلمين فى علاقتهم مع الله يخضعون خضوع العبد للمعبود لقوله تعالى « **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** » (الذاريات ٥٦) وحينما يتعاملون مع الطبيعة فإنهم يتعاملون مع قوانين ثابتة ومقدرات موزونة وزناً دقيقاً ، تتيح لهم الاستفادة من « **نظام الخلق الثابت الذى لا يتغير ما دامت السموات والأرض** » هكذا شأن المسلم المؤمن بالله الخالق لكل شىء من ناحية ، والواثق من استمرارية القوانين والسنن فى الطبيعة من ناحية أخرى . وبذلك أصبح هذا المسلم يملك العقيدة الصحيحة ، كما تهيأت له الأسباب السليمة لمعرفة الكون ، واكتشاف أسرار الخلق لقوله تعالى « **قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ، ثم الله ينشىء النشأة الآخرة ، إن الله على كل شىء قدير** » (العنكبوت ٢٠)

أما المسلم الذى أتيحت له فرصة الدراسة طبقاً للمناهج العلمية الحديثة سواء فى الداخل أو فى الخارج ، تلك المناهج التى لا تعترف إلا بالحواس وبالتجريب الإمبريقى مصدرا للمعرفة . هذا المسلم — وهو فى الغالب من الشباب — تتنازعه فى البداية نزعتان : إحداهما تأخذ به إلى مصادر المعرفة بالأسلوب الدينى ، والأخرى تجذبه إلى مصادر المعرفة بالأسلوب العلمى . وتدخل هاتان النزعتان فى صراع نفسى داخل نفس هذا المسلم . وفى النهاية فإن النزعة التى تعضدها منجزات العلم الحديث ، هى التى تنتصر .

ومن ثم ينحسر الفكر الاجتماعى الإسلامى من ذهن هذا المسلم ليحل محله فكر اجتماعى يرتبط بالمنجزات العلمية الحديثة ، وبالتالى فهو فكر اجتماعى غير إسلامى ... فهل يأخذ المسلمون حذرهم؟ وهم – نتيجة ضيقهم بالتخلف الاجتماعى والاقتصادى – يهرولون ، وأحياناً يركبون الطائرات الأسرع من الصوت ، نحو تحصيل وحيازة التكنولوجيا الحديثة . وبالتالى فإن عدد المؤمنين بالفكر الاجتماعى الحديث – أو غير الإسلامى – سوف يتضاعف ، حتى تكون لهم الأغلبية ، ثم الغلبة .

وأمام هذه التحديات يحتم الأمر مواجهة الموقف ، مواجهته برؤية مستقبلية تتلاءم مع حضارة التكنولوجيا وغزو الفضاء بفعاليتها المادية الملموسة ، وما يرافقها من الفلسفات والاتجاهات الفكرية والمذاهب والنظم الاجتماعية الوافدة ... مواجهة تنتزع بها المبادرة ، فكراً وعقيدة ، مطابقة ... وتحديد شكل هذه المبادرة وصياغتها وتحريكها لمواجهة هذا الموقف ، لن تتحقق إلا إذا وضعنا الصيغة العامة للقرآن الكريم وصفاً متحققاً فى نظرته للمعرفة ، قادرة على التعامل مع البشر على اختلاف أجناسهم وألوانهم وثقافاتهم . وبذلك نعمل على تدعيم رؤيتنا الإسلامية فى ضوء دراساتنا لكتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام ، والتزامنا للأوامر والنواهى وطرق التفكير التى تنطوى عليها سور وآيات وكلمات هذا الكتاب الكريم .

نحو فكر اجتماعى إسلامى عصرى :

إن المبادرة التى نبحث عنها ، لن نجدها إلا إذا راجعنا وقارنا مختلف مصادر المعرفة ، وأخذنا من بينها ما يتفق – أولا – مع القرآن الكريم والشريعة الإسلامية . وما يتفق – ثانياً – مع العلوم الحديثة . وترتيباً على ذلك يجب أن نتساءل :

– ما هى مصادر المعرفة فى القرآن الكريم ؟

– وهل هى شبيهة بالمعرفة المستمدة من مصادر علوم الطبيعة وتطبيقاتها فى العصر الفرعونى ؟

– أم هى شبيهة بالمعرفة المستمدة من العلوم الطبيعية فى ظل طريقة المنطق الأرسطى ؟

– أم هى شبيهة بالمعرفة الصوفية التى تجاهلت العلوم التطبيقية عند أمم كثيرة ، بما فيها مرحلة التصوف عند المسلمين ؟

– أم هى شبيهة بالمعرفة المستمدة من نتائج تطبيقات المنهاج العلمى فى مختلف العلوم الطبيعية والاجتماعية عند أمم الغرب وبعض أمم الشرق ؟

– أم أنها شيء آخر مختلف عن ذلك كله ؟

ومن هنا فنحن المسلمين فى حاجة إلى نظرية جديدة فى معرفة الفكر الاجتماعى الإسلامى ؟

إذا كنا نريد حقيقة مسايرة الحضارات الأخرى التى سبقتنا فى مجال التقدم التكنولوجى وغزو الفضاء، لنصل حاضرنا بحضارة ماضينا ، حضارة تقوم على أصالتنا الفكرية ، وتنبع من تراثنا القرآنى الذى سبق له أن حقق نهضة عالمية ، وأمسك معها بعقل الإنسان وروحه ، وشيد عالما هيمن على الدنيا بأسرها تقريباً ، عدداً لا بأس به من القرون . ومن الطبيعى – والحالة هذه – أن تأتى صياغة هذه النظرية الجديدة المنشودة ، صدى صادقاً لكتاب الله ، فلا نعود ننظر إلى أوامره ونواهيه ومحاوراته على أنها وقائع معزول بعضها عن البعض الآخر ، وإنما ننظر إليها على أساس « كل متكامل » حتى يستريح إليها العقل الإنسانى ، وتطمئن إليها روح الفرد ، ومن ثم لا يعانى مشكلات التمزق والازدواج والتناقض .

وإذا نحن ذهبنا نقلب الوجه فى آيات القرآن الكريم لنبحث عن المداخل القرآنية إلى الأساليب الحديثة ، فماذا عسانا نجد ؟

نجد أن القرآن الكريم بالرغم من أنه يقول فى أول سورة البقرة **« ألم ، ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ، الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون »** للإشادة بمن يؤمنون بالغيب . ويلاحظ ورود الإيمان بالغيب فى هذه الآية الكريمة قبل إقامة الصلاة . وهذا تأكيد لأولوية الإيمان بالغيب ضمن أسس العقيدة الإسلامية ، ولكن لا نقول إنه الأساس الوحيد ، لأننا لا يمكن أن نتعلم أشياء كثيرة إلا إذا سلكنا الطريق الإسلامى للعلم والمعرفة وهو التقوى والتطهر ، إذ يقول سبحانه وتعالى **« واتقوا الله ويعلمكم الله »** (البقرة ٢٨٢) .

وكان بعض هذا الغيب يتاح لبعض الرسل ـ دون البعض ـ لإغراء الذين لم يدخلوا فى الدين على الإيمان به والدخول فيه ، كما وعد الله الذين يؤمنون بالغيب ، بالأجر العظيم لقوله تعالى **« وما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه ، حتى يميز الخبيث من الطيب ، وما كان الله ليطلعكم على الغيب ، ولكن الله يجتبى من رسله من يشاء ، فآمنوا بالله ورسله ، وإن تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم »** (آل عمران ١٧٩) ، وبذلك أصبح التمييز بين الطيب والخبيث على أساس الإيمان أو عدم الإيمان بالغيب .

وقد اختلط هذا الغيب ـ فى عصور الانحطاط الإسلامى ـ بالأساطير والسحر والإسرائيليات حتى أصبحت التناقضات تملأ الساحة ، وأصبح إعداد وتفصيل الفتاوى الدينية من الأعمال التى تساعد الذين يرغبون فى المال والجاه والدنيا وسيلة إلى تحقيق مآربهم الطيبة والخبيثة .

ومنهاج المعرفة الاسلامى ، منهاج يتدرج مع مدارج سبل المعرفة ، ومن أمثلة ذلك دفعه للمسلمين ليعرفوا كل ما يحيط بهم من مظاهر الطبيعة ومن المخلوقات الأخرى ، فيقول تعالى شأنه **« أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت »** (الغاشية ١٧) ... ولا ريب أن معانى هذه الآيات تنطوى على أمر للمسلمين لإعمال عقولهم فى هذه المخلوقات والمظاهر

الطبيعية ، وبالشكل الذى يتفق مع مستوى المعرفة فى كل آن وزمان ، وبدون قيود على العقول ، أو على ما يمكن التوصل إليه من نتائج .

ومن أمثلة ذلك أيضا حث الوحى السماوى للمسلمين على السير فى الأرض والتعرف على قوانين الخلق وسننه ، حتى يصبح تناول المسلم للظواهر الطبيعية بأوسع أبعادها ومعانيها تناولا وصفياً تجريبياً . وذلك هو المدخل لمعرفى لمثل تلك الظواهر الثابتة . وفى هذا يقول سبحانه وتعالى : **«قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ، ثم الله ينشىء النشآة الآخرة»** (الأنعام ١١) .

ومن الأمثلة الأخرى فى المجالات الاجتماعية والإنسانية والتاريخية والسياسية ... يشير القرآن الكريم إلى ضرورة دراسة العادات والأعراف والتقاليد وأثرها على أفراد المجتمع ، وهذا ما يدخل فى نطاق علم الاجتماع حيث تعتبر العادات والأعراف والتقاليد من الظواهر الاجتماعية ذات الضغط الاجتماعى على الأفراد والجماعات ، إذ يقول سبحانه وتعالى مشيراً إلى خطأ الذين يستكينون لضغوط الظواهر الاجتماعية السلبية **«قالوا أجئنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا ، وتكون لكما الكبرياء فى الأرض ، وما نحن لكما بمؤمنين»** (يونس ٧٨)، وكذلك قوله تعالى **«قالوا إنا وجدنا آباءنا لها عابدين»** (الأنبياء ٥٣) وكذلك قوله تعالى **«بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون»** (الزخرف ٢٢) .والقرآن الكريم فى هذه الآيات الكريمة يعترف بضغوط العادات والأعراف والتقاليد على سلوك الناس وتفكيرهم ، تلك الآثار التى أكدها علم الاجتماع ، والتى توجب علينا أن نتمسك بالمنهاج العلمى الذى توصلنا بمقتضاه إلى نتائج فى علم الاجتماع تتفق مع ما جاء فى القرآن الكريم .

ولا سيما أن الآيات الكريمة السالفة الذكر كانت تستنهض عقول الناس أن يتدبروا واقعهم وما يقال لهم ، ولا يوقفوا عقولهم عن التفكير والاستكانة إلى ما ورثوه عن آبائهم .

هذا ولم تكن آثار العادات والأعراف والتقاليد - من الناحية التاريخية والاجتماعية والسياسية - لتحقق فقط بالنسبة للشعوب القديمة ، ولكنها أيضاً تنسحب على الشعوب الحالية التى استكانت بكل الشروح والتفسيرات والنقليات القديمة ، لقوله تعالى « **سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا** » (الأحزاب ٦٢) ولذلك فإن علماء الاجتماع يصفون العادات والأعراف والتقاليد بالسنن الاجتماعية .

ومن الناحية السياسية يدفعنا القرآن الكريم إلى البحث عن قانون حدد لنا القرآن الكريم مساره ولم يحدد عوامله أو أسبابه ، حيث ترك لنا الفرصة لنستخدم عقولنا فى البحث عن هذا القانون وأمثاله ، إذ يقول سبحانه وتعالى « **تلك الأيام نداولها بين الناس** » والقانون المنشود هنا يمكن أن نطلق عليه **قانون المداولة** ، فقد كانت مصر القديمة والهند والصين فى الماضى القديم هى الدول ذات الحضارات العريقة ، وبالتالى ذات الوزن السياسى ، ثم انتقلت تلك الحضارة إلى العرب ، وساد العرب - بحضارة الإسلام - ثلاثة أرباع الكرة الأرضية ، وأصبحت الكلمة العليا فى كل مكان هى كلمتهم ، ثم أتى حين من الدهر على العرب ، لم يصبحوا فيه شيئاً مذكوراً ، وخاصة بعد أن انتقل مشعل الحضارة من أيديهم إلى أيدى أبناء أوروبا فى بداية عصر التنوير أو عصر النهضة ... إنه موضوع منهجى يحثنا القرآن الكريم على الإدلاء فيه بدلونا طبقاً للمتغيرات الحديثة ، ولا نكتفى بتفسير السلف الصالح له .

ومن جهة أخرى يربط الإسلام بين أعمار الأفراد وآجال الحضارات ، فكما أن للعمر نهاية ، كذلك لكل حضارة نهاية ، إذ يقول جل شأنه « **ولقد أرسلنا رسلا من قبلك وجعلنا لهم أزواجا وذرية ، وما كان لرسول أن يأتى بآية إلا بإذن الله ، لكل أجل كتاب** » (الرعد ٣٨) ويكرر الله سبحانه وتعالى نفس المعنى تقريباً فى آية أخرى ، فيقول « **ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ، ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى ، فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون** » (النحل ٦١) ويقول

أيضاً جل شأنه « ولكل أمة أجل ، فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » (الأعراف ٣٤) . وكذلك يقول سبحانه وتعالى **« قل لا أملك لنفسى ضرا ولا نفعا ، إلا ما شاء الله لكل أمة أجل ، إذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون »** (يونس ٤٩) .

والسؤال هنا — مع احترامنا للتفسيرات القديمة لهذه الآيات — هل انتهى أجل الأمة العربية التى وصفها القرآن الكريم بأنها **« كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ، ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم ، منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون »** (آل عمران ١١٠) وإذا لم يكن الأجل قد انتهى ، وأنه لايزال فى العمر بقية ، فان السؤال التالى ولنأخذه بموضوعية وبعيداً عن الحساسيات والتعصب للتفسيرات القديمة وإلغاء عقول وتفكير الأجيال الحالية ، ومع تقديرى المطلق لمنطوق الآية القرآنية ، والسؤال هو : هل الأمة العربية بوضعها الحالى لاتزال خير أمة ؟

وإذا كان البعض — ولاء منه للتفسيرات القديمة والشروح القديمة — يرى أنها لاتزال خير أمة أخرجت للناس : فليقل لى بربه — لماذا لايتفق أفراد خير الأمم على معنى كلمة واحدة أو على مدلولها . ومن أمثلة هذه الكلمات الكثيرة ، ولنأخذ كلمة « السلام » فهذه الإذاعة تصف « اتفاقية كذا ....» أو « معاهدة كذا ... » بأنها « اتفاقية سلام » والأخرى تقول إنها «استسلام» والثالثة تصفها بأنها « اتفاقية الخيانة » والرابعة تدمغ صاحب هذه الاتفاقية بالكفر ، والخامسة تتخذ صفة الشيطان الأخرس وتمسك عن الكلام ... إلخ ومع ملاحظة أن الواصف والموصوف من المسلمين ، بل ومن قادتهم ... وفى ظل هذه التناقضات الفكرية تحدث بلبلة فى أذهان التلاميذ والطلاب الصغار والشباب الذين هم فى دور التحصيل العلمى والمعرفى . ذلك أن دور التعليم فى مختلف أرجاء الوطن العربى تصف العرب بأنهم مسلمون عرب وأهل نخوة وشهامة وكرامة وينطبق عليهم قول الله تعالى **« إنما المؤمنون أخوة »** ... يسمع التلاميذ والطلاب كل هذا فى المدارس

وقد تمسكنا بهذا المبدأ الآتى : وهو أننا نجهل كل شيء عن حقيقتها، وأننا لا نستطيع الكشف عن خواصها الذاتية أو عن الأسباب المجهولة التى تخضع لها عن طريق الاستبطان Introspection مهما بلغت هذه الطريقة مبلغاً كبيراً من الدقة(١) ..

وواضح أن المبدأ السالف الذكر يوجب على الباحث الاجتماعى أن يسلك مسلكاً عقلياً شبيهاً بالمسلك الذى ينهجه كل من عالم الطبيعة أو الكيمياء أو علم وظائف الأعضاء . . . حينما يأخذ فى دراسة بعض الظواهر التى لم تكتشف بعد فى دائرة اختصاصه العلمى . ومن ثم فإنه يجب على الباحث الاجتماعى – كما يرى دوركايم – **أن يشعر حينما يطرق المجال الاجتماعى** Le monde Sociale **بأنه يلج عالما مجهولاً** L'incinu **ولا مناص له من أن يشعر بأنه يوجد وجهاً لوجه** مع بعض الظواهر التى تخضع لقوانين ما كان يدور بخلده قط أنها توجد حقيقية كما كان الأمر فيما يتعلق بقوانين الحياة قبل أن ينشأ العلم الذى يتناولها بالدراسة(٢) .

وأضاف دوركايم إلى ذلك من أجل زيادة الإيضاح أن الظواهر الاجتماعية ما دامت موضوعية وشيئية فانها تصبح بمثابة «أشياء خارجية(٣)» بالنسبة لشعور الأفراد(٤) . وقد عارض البعض أيضاً صفة «الخارجية» معارضة قوية أيضاً ، ولكنه واجه هذه المعارضة بقوله أنه ليس هناك اليوم بين علماء الاجتماع من ينكر على علم الاجتماع ذاتيته الخاصة التى تميزه عن غيره من العلوم . ولكن لما لم يكن بد من وجود الأفراد حتى يوجد المجتمع ، فإنه يبدو للعامة من الناس أنه ليس من الميسور

---

(١) Ibid. p. XI.

(٢) Ibid. p. XIII.

(٣) Ibid. p. XIV.

(٤) Les Phenonemes Sociaux Comme exterieurs aux individus.

ومعذرة إذا جاءت الأوصاف قاسية فنحن المتخصصين في علم الاجتماع — التزاماً منا بالموضوعية — نقرر ونصف الأشياء أو الأوضاع على ما هي عليه . ذلك أن المسلمين من الناحية الفكرية الاجتماعية تفرقت بهم السبل وعصفت بهم الرياح ... فمن ناحية وحدة العقيدة أصبحنا نجد دولة غالبية سكانها من المسلمين مثل أفغانستان تعلن أن اللغة الأوروبية الأولى هي الروسية ، أى اللغة التى ينكر أصحابها وجود الله ويعتبرون الأديان أفيونا للشعوب . غدا قد تعلن هذه الدولة أن اللغة القومية الأولى هي الروسية ، من يعلم ؟ ∴ ومن ناحية وحدة الاتجاه الروحى ، نجد فى المسجد الأموى بدمشق أربعة محاريب ، ولكل محراب إمام معين من قبل الدولة ، وكل إمام يتبع مذهباً من المذاهب الأربعة : المالكى ، والشافعى ، والحنبلى ، والحنفى . وفى يوم الجمعة يتولى كل إمام من هؤلاء — داخل نفس المسجد — إلقاء خطبة الجمعة على أتباع مذهبه ، ثم يصلى بهم ، فإذا فرغوا من صلاتهم ، جاء إمام المذهب التالى وألقى الخطبة على أتباع مذهبه ، ويصلى بهم ، ثم يأتى من بعده . . . إلخ . وبذلك أصبحت الجماعة شيعاً ، فضاعت الفائدة التجمعية التوحيدية للصلاة ، والتى وضعت أسسها لأول مرة فى مسجد قباء أول مسجد شيد فى الإسلام .

وكذلك تحتفل كل دولة عربية بيوم مختلف فى يوم عيد الفطر المبارك الأمر الذى يجلب على المسلمين سخرية العالم المتقدم ، حيث أصبح علم الفلك من العلوم شبه اليقينية ، ولكننا ما زلنا — خضوعاً للتفسيرات القديمة — نلتمس المعرفة باستخدام الأساليب البدائية ونلغى عقولنا ونعيش بعقول وتفسيرات وشروح مسلمى القرن الأول الهجرى ، ومن ثم ندير ظهورنا للتقدم العلمى المذهل ، وكأننا مثل أهل الكهف .

أما الهدف الروحانى ، وهو تنمية واستمرارية الأمة الاسلامية متمسكة بدينها وحريصة على عقيدتها ؛ فهو هدف لم يعد أحد يفكر فيه ، والدولة الأسلامية الوحيدة التى تلتزم بتطبيق الشريعة الأسلامية هى المملكة العربية

السعودية . وبالرغم من وضوح الآثار الإيجابية لهذا الالتزام بالشريعة الإسلامية وضوح الشمس ، فإن الدول الأسلامية الأخرى لا تحذو حذوها ، بدليل أن إحصاءات الجرائم فى دولة مثل مصر تؤكد أنها لا تقل عن مائة ضعف مثيلتها فى المملكة العربية السعودية ، ومع ذلك فإن مصر – بالرغم من النص فى دستورها على أنها دولة إسلامية – لا تزال تتباطأ فى تطبيق حد السرقة وحد القتل وحد الزنى . . . » بالمعنى الإسلامى . . . إلخ .

والخلاصة أن مصادر المعرفة فى الفكر الأجتماعى الإسلامى بصورته الحالية يمكن تلخيصها فيما يلى :

١ – الإيمان بالغيب الذى احتفظ الله به لنفسه .

٢ – الإيمان ببعض الغيب الذى أتاحه الله لبعض رسله حينما اجتبى هذا البعض على غيره ؛ والذى يوجد فى قصص القرآن الكريم ، وفى مختلف سوره ، وما جاء فى السنة المطهرة .

٣ – الايمان ببعض ما توصل إليه الراسخون فى العلم .

٤ – الايمان ببعض ما توصلت إليه العلوم التطبيقية الحديثة وكذلك العلوم الانسانية من نتائج علمية وقوانين تكشف العلاقات بين الظواهر الطبيعية والظواهر الأجتماعية ، وتحكم تلك الظواهر . . . وذلك مع عدم الايمان بالمناهج التى تم التوصل بمقتضاها إلى تلك النتائج العلمية: وهذا تناقض آخر ، فكل المسلمين بما فيهم علماء الدين يتطببون طبقاً لعلوم الطب الحديثة ، ولكنهم فى نفس الوقت يرفضون مناهجها .

ومع ذلك فإن درجة إيمان المسلمين بهذه المصادر الأربعة ليست متساوية ، فهناك على سبيل المثال :

(ا) بعض غلاة المتدينين ، وكثير من البسطاء الذين يؤمنون بالغيب الذى احتفظ الله به لنفسه ؛ والذى أتاح معرفة بعضه لمن اجتباهم من الرسل

صلوات الله وسلامه عليهم ، ويرفضون نتائج ومناهج العلوم الحديثة رفضا قاطعا بالقول فحسب ، إذ يظهر تناقضهم فى قبول بعض منجزات التكنولوجيا الحديثة ، ورفض بعضها ... فقد سمعت فى إحدى الإذاعات العربية أن رجلا اشترط على زوج ابنته فى عقد الزواج أن يوفر لها فى منزل الزوجية « جهاز تكييف » . . وألا يدخل إلى منزل الزوجية الراديو والتليفزيون وأجهزة التسجيل والتصوير الفوتواغرفى وما إلى ذلك . .

والغريب ، أننى سمعت فى هذه الإذاعة تأييداً وتقريظا وثناء على هذا « الحمو » ووصفه بالمسلم الحق ؛ الغيور على دينه ، دون الإشارة إلى تحريم « جهاز التكييف » أو تحريم الإذاعة نفسها باعتبارها من المنجزات الحضارية الحديثة . واستند صاحب هذه الفتوى بحديث الرسول عليه الصلاة والسلام « إياكم ومستحدثات الأمور » ولهذا الحديث صياغة أخرى وهى « **كل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة فى النار** » . . . وهذه الفتوى التى وقفت فى جانب « الحمو » وضد الزوج الذى يشكو هو وأبناؤه من هذا الشرط الجائر فى عقد الزواج ، ذلك الشرط الذى يحرمهم من أشياء ومبتكرات موجودة فى كل منازل المسلمين بما فيهم منزل صاحب الفتوى ؛ بل وموجودة فى الدولة أيضاً إذ لو كانت أجهزة الراديو والتليفزيون محرمة ، لكان أولى بالدولة ألا تنشىء دوراً للإذاعة والتليفزيون ، كما أنه لا يتصور أن تنشىء الدولة أجهزة للإذاعه والتليفزيون دون أن يكون من حق مواطنى هذه الدولة التقاط ما تبثه هذه الأجهزة الإعلامية الحديثة . ولكن عالم الدين هذا بدلا من أن يحرم أجهزة الإرسال (الإذاعة والتليفزيون) وأجهزة الاستقبال (الراديو والتليفزيون) حرم أجهزة الاستقبال وسكت عن أجهزة الإرسال .

(ب) بعض الشباب الذين حصلوا على درجة البكالوريوس أو الليسانس من كليات الطب والعلوم والهندسة والزراعة وبعض الكليات الأنسانية ولا سيما أقسام علم الاجتماع وعلم النفس واللغات الأجنبية . . . هؤلاء يؤمنون بالنتائج والقوانين والنظريات التى توصلت إليها العلوم الحديثة

إيماناً كاملا عندما يكونون داخل المعامل أو الكليات الجامعية ، ولكنهم فى غير هذه الأماكن وتمشياً مع الأوضاع السائدة — يعلنون بأفواههم إيمانهم بالغيب ؛

(ج) والفئة الثالثة تؤمن بشىء من هذا وشىء من هذا ولا تدرى لها هوية معرفية محددة .

(د) والفئة الرابعة والأخيرة ترفض كل هذا وتبحث لها عن نظرية معرفية حديثة ، وإن كانت فى نفس الوقت متمسكة — مرحليا — بما هو واقع .

وفى ضوء كل هذا ، أصبح من الضرورى صياغة نظرية جديدة للمعرفة في الفكر الاجتماعي الاسلامى لتجنيب أبنائنا شرور هذه التناقضات من جانب ، وللقضاء على التعددية أو الازدواجية فى أساليب ومصادر المعرفة من جانب آخر . نقول هذا استناداً إلى إشارة القرآن الكريم إلى ضرورة استخدام المناهج العلمية الحديثة — أو المناهج العلمية بصرف النظر عن حداثتها أو عدم حداثتها — والتى تمكننا من فهم وتفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية المحيطة بنا والسيطرة عليها .

ونحن فى سعينا من أجل صياغة تلك النظرية لابد أن نلتزم بالأصول والتوجيهات الواردة فى القرآن الكريم والسنة المطهرة والتى تلتزم معالم المعرفة . تلك التى تعين لنا الحدود التى نستطيع تجاوزها ، وتلك التى لا نستطيع تجاوزها إلى الإحاطة بتفصيلات إضافية . وذلك على أساس أن ما وراء هذه الحدود — يتجاوز طبقاً لما جاء فى القرآن الكريم — ما نحن فى حاجة إليه — بالرغم من أن طموح الإنسان لا يقف عند حد — لقوله تعالى « **ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا** » (الإسراء ٨٥) ولكن الطموح الإنسانى — كما قدمنا — لا يقف عند هذه الحدود التى رسمها القرآن الكريم فبالرغم من قوله تعالى « **هذا خلق الله فأرونى ماذا خلق الذين من دونه**

بل الظالمون فى ضلال مبين » (لقمان ١١) نجد المحاولات الناجحة فيما يسمى بطفل الأنابيب ، حيث ولد الطفل الثالث من أطفال الأنابيب فى بريطانيا فى يناير ١٩٧٩ وبذلك حلت الأنابيب محل أرحام السيدات ، والله أعلم ماذا يخبىء لنا الغد ، إذ لا نهاية لذكاء الإنسان الذى يتطور جيلا بعد جيل طبقاً لنظريات التراكم الحضارى .

وبالاضافة إلى ذلك هناك حدود أخرى ، أو بالأحرى سدود ينبغى أن نقف عندها ، ولا يسمح بالاقتراب منها إلا للراسخين فى العلم ، وليس العلم المشار إليه هنا هو العلم على إطلاقه ، وإنما هو العلم بأمور الدين — وإن كان من الأفضل العلم بأمور الدين والدنيا — إذ يقول سبحانه وتعالى **« هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وأخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله . وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم ، يقولون آمنا به ، كل من عند ربنا ، وما يذكر إلا أولوا الألباب »** (آل عمران ٧) ولكن الأوروبيين منذ بداية عصر النهضة اعتبروا السماء (أو الأديان وما تنطوى عليه . . .) أماكن أو أشياء أو موضوعات مقدسة ، ولكنها قابلة للدراسة المنهجية التجريبية . ولم تعد دراسة هذه الموضوعات تهجما على مقدسات ؛ وإنما محاولة للفهم عن طريق الملاحظة والتدوين والرصد واستخلاص القوانين . وبذلك تم التوصل إلى قوانين الجاذبية بعد أن تخلص الناس من سيطرة الأساطير والخرافات والأفكار المطلقة التى كانت تحيط بهذا الوجود وتحدد على غير أساس من الواقع طريقة فهم الناس لهذا الوجود وحركته ، وما إلى ذلك مما أوضحنا فى هذا المجال من قبل .

تجديد محاولات الفهم :

وفى ضوء كل هذا فإن العلم بالغيب الذى هو جزء من الرؤية المعرفية الشاملة لدى المسلم ، والذى جاءت به الكتب السماوية ، حتى يستوعب

الانسان المسلم أو المؤمن كل الأبعاد التى يحتاج إليها فى تعامله مع الله وفى تعامله مع الحياة ، قبل الموت وما بعد الموت : ذلك أن الحقائق المتصلة بما بعد الموت والحياة جزء لا يتجزأ من المعرفية الدينية . ولها دور أساسى فى البيئة العقلية الروحية عند المسلم : هذه المجموعة من المعلومات التى وردت فى القرآن الكريم حول هذه الأمور أتاحها الله عز وجل للمفكرين المسلمين ليتمكنوا بمقتضاها من الإجابة على تساؤلات معينة يتعذر على العقل أن يعطينا إجابة مقنعة عنها أو عن أى منها .

هذه الأمور لم يستطع المنهج الوضعى أو الموضوعى وكذلك المنهاج التجريبى الإمبريقى ، لم يستطع أحدهما أو كلاهما تقديم إجابة مقنعة عنها . ومن ثم فإن الغيوب التى تؤمن بها هذه الإجابات المعقولة هى التى تتم بها دائرتنا المعرفية الفكرية فى حدود إمكانات ونظريات الفكر الاجتماعى الإسلامى . . . ولكن بعض المتخصصين فى مناهج البحث العلمى الحديثة لا يسلمون بما هو غيب ، ولكن يعتبرونه فروضاً أو افتراضات يمكن أن تخضع للبحث العلمى ، إذا ما توافرت أو ابتكرت الآلات والأدوات العلمية التى تمكنهم من هذا .

والاتجاه الفكرى الاجتماعى المسيطر فى العالم الغربى الآن هو ما يستند إلى التكنولوجيا المتطورة ومحاولات غزو الفضاء والظن بأن كل ما يتصل بها من القيم الاجتماعية والمعايير والمبادىء والسنن الاجتماعية ومناهج البحث العلمى أو مصادر المعرفة يتمتع بمثل قوة التقدم العلمى وشرعيته ولا سيما أن المسلمين قد كرروا قصة أهل الكهف مرة أخرى ، حيث عاشوا فى كهف أوسع أكثر من عشرة قرون ، توصف بقرون التخلف والانحطاط ؛ ثم أخذوا على غرة ، ومن ثم راحوا يعانون أزمة تمزق بين الإنجازات الصارخة الوافدة إليهم والأفكار المرافقة لها ، وبين القيم البالية المتخلفة التى ألصقت — ظلما — بالدين ، حتى أنها أفسدت الرؤية المعرفية الاسلامية السليمة ، ومن ثم فقد معها المسلمون حرية التصرف وروح المبادأة .

وفى مواجهة هذه الظروف أصبح من الحتم على المسلمين أن يبحثوا عن أسلوب جديد للمعرفة ، يتفق مع الإنجازات الحديثة للعلم والتكنولوجيا المتطورة . . . وإذا كان لكتاب الله جوانب إعجازية تحدى بها المسلمين وغيرهم فى الماضى مثل التحدى اللغوى فى قوله تعالى « **قل فأتوا بسورة من مثله ، وادعوا من استطعتم من دون الله** » (يونس — ٣٨) فإن مفهومات هذا الإعجاز ينبغى أن تتجدد ، وبالتالى يجب تجديد محاولات الفهم لكتاب الله فى ضوء المتغيرات التكنولوجية وغزوات الفضاء والتقدم فى علوم الحياة والطبيعة والكيمياء . . . إلخ . وما تحقق على تقدمها من إنجازات لم تكن موجودة أمام مسلم القرن الأول الهجرى . ولذلك كانت أساليب ومصادر المعرفة المتاحة له يومئذ كافية . على حين لم تعد هذه المعرفة كافية بالنسبة لمسلم القرن الخامس عشر الهجرى . وهذا لا يقلل من المكانة الاجتماعية والدينية لمسلم القرن الأول الهجرى، الذى قال له الله سبحانه وتعالى « **والشمس تجرى لمستقر لها ، ذلك تقدير العزيز العليم . والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم . لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون** » (يس ٣٨ — ٤٠) والذى قال له الله سبحانه وتعالى أيضاً « **هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء ، لا إله إلا هو العزيز الحكيم** » . (آل عمران ٦) وجريان الشمس فى الآية الأولى كان ملائماً لمسلم القرن الأول الهجرى ، لأنه كان يرى الشمس تجرى من الشرق إلى الغرب .

ولكن مسلم القرن الخامس عشر الهجرى وقد أكد له العلم الحديث أن الشمس ثابتة ، وأن الأطفال يجرى الحصول عليهم من الأنابيب وليس من الأرحام » . . هذا المسلم فى وضع وظروف ومتغيرات تختلف عما كان سائداً فى عهد مسلم القرن الهجرى الأول . وبالتالى بات من المتحتم تجديد محاولات الفهم لمحتويات القرآن الكريم ، فيما يتصل بمنجزات العلم الحديث . ذلك أننا اليوم — رداً على التحديات الوافدة إلينا — فى

حاجة — حفاظاً على توازننا العقلى والنفسى — فى حاجة إلى وضع صيغةأخرى تتفق مع الفكرالاجتماعى المنبثق عنالتقدم العلمى والتنكولوجى.

وعلى ذلك فإن الأمر أكبر من مجرد توسيع مفهوم الاجتهاد الذى هو فرض كفاية والذى حضنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على ممارسته حين قال « **للمجتهد أجران ، وللمجتهد المخطىء أجر واحد** » . وإن كان توسيع هذا المفهوم قد يصل بنا إلى ابتكار منهاج جديد أو أسلوب جديد لمعرفة ما يدور حولنا ونجد فيه الإجابة على التساؤلات المطروحة والتى تتردد هنا وهناك . وإنما نحن فى حاجة إلى ما هو أكثر من الاجتهاد ، حتى نسبق العصر العلمى المعاصر ، وإلا فسنظل ذيلاً للأمم الأخرى ومتطفلين على موائدها العلمية والعملية .

ولا ينبغى — والحالة هذه — أن يقتصر دور مسلمى هذا العصر على مجرد محاولة التوائم أو التكيف مع الأفكار المستوردة أو المصدرة إلينا ، أو التى تنقلها إلينا أجهزة ووسائل الإعلام والاتصال الجمعى ، أو التى ينقلها إلينا أبناؤنا الذين يوفدون فى بعثات إلى الدول المتقدمة ، سواء فى شكل أفكار أو أنماط سلوكية أو موضات مستهجنة ولكنها ذات جاذبية للصغار وللنساء ، فذلك هو الخطأ القاتل ، إذ أن هذه المحاولة تفقد أصالتها حين تكون مجرد مناداة باحتواء الإسلام للأفكار والفلسفات والاتجاهات الوافدة أو الموفدة إلينا تحت زعم التقدمية : ذلك أنه كلما ظهرت نظرية علمية جديدة أو ابتكار علمى جديد ، اندفع البعض إلى القرآن الكريم ليقدم لنا منه آية كريمة تؤكد تقدمية الإسلام وإحاطة كتابه الكريم بكل ما يستحدث فى مجال العلوم والفنون والآداب حتى لا يفقد المسلمون الثقة فى قوله تعالى « **ما فرطنا فى الكتاب من شىء** » وإن كان من المعروف — حتى لغير — المفسرين والشراح أن المقصود بهذه الآية هو عدم التفريط فى أصول الشريعة الإسلامية ، وترك تفريعاتها مثل العبادات والمعاملات للسنة المطهرة وللاجتهادات ؛

وترتيباً على ذلك فإن الشكل العام لنظرية المعرفة الجديدة فى الفكر الاجتماعى الإسلامى يمكن تلخيصه فيما يلى :

١ – فيما يتعلق بأفكار الخلق والنشور – أو الحياة والموت والبعث – وكذلك فكرة الألوهية وفكرة الخلود ، ليس أمامنا من مصادر لمعرفتها سوى كتاب الله الكريم وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم . ومن ثم يجب أن نؤمن بكل ما جاء حولها فى القرآن الكريم وفى السنة المطهرة وبالأسلوب اليقينى ، واعتبار من لم يؤمن بذلك مرتداً عن الإسلام .

٢ – فيما عدا ما جاء بالفقرة السابقة يؤخذ بكل منجزات وتطبيقات مناهج البحث الحديثة ، وما توصلت إليه من قوانين ونظريات علمية.

٣ – لا يعزل المسلم نفسه عن التقدم العلمى بدعوى عدم وجود ما يؤكد منجزات العلم فى الشروح والتفسيرات القديمة لكتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام ، وإنما يجب عليه أن يحاول – أو يستعين بأرباب الخبرة – إعادة تفسير الآيات المتصلة بتلك المنجزات الحضارية ، ما دامت مستمرة أو منتجة على أسس علمية ، واعتبار من لم يفعل ذلك متنطعاً فى الدين .

٤ – ليس من الضرورى أن ترد كل منجزات العلم فى القرآن الكريم والسنة المطهرة والتفسيرات والشروح القديمة ، وإلا كان فى ذلك ماينطوى على إلغاء لعقول الأجيال التى جاءت بعد الجيل الأول من المسلمين . وإنما الحضارة تنمو على أساس الابتكارات والبحث العلمى والانتشار والتراكم الحضارى ، بمعنى أن كل جيل يضيف بعض العناصر الابتكارية الجديدة إلى مبتكرات الجيل الذى يسبقه ، فتستحيل مبتكرات أخرى جديدة ، وإن كانت متطورة عن ابتكارات سابقة . والحضارة الإسلامية لا تختلف فى ذلك عن باقى الحضارات. وأى عنصر أو ابتكار حضارى، إما أن نجد له تفسيراً يتماشى مع المتغيرات الحديثة ، وإما أن يلتزم رجال الدين بوضع تفسير حديث ، واعتبار القول برفضه لعدم وروده

فى القرآن الكريم والسنة المطهرة وتفسيرات وشروح السلف له جمود وتخلف .

٥ — الإقرار بعدم التناقض بين العلم والدين . وإنما وظيفة العلم هى تدعيم الدين ، على اعتبار أن العلم يفسر الدين ، بينما الدين لا يفسر العلم . ورفض أية أفكار أو أقوال تناقض ذلك .

تلك هى نظريتنا التى نستهدف من ورائها إبعاد عوامل إثارة البلبلة عن أذهان الناشئة وتحقيق التوازن الداخلى فى الإنسان كفرد ، وكذلك فى المجتمع ، بالإضافة إلى تحديد طبيعة الأساليب العلمية التى يمكن بها تناول الظواهر الطبيعية والاجتماعية . بيد أن الأخذ بهذه النظرية يحتاج إلى مساندة إعلامية ، وهذه المساندة هى موضوع الفقرة التالية .

نظرية المعرفة والمساندة الاعلامية :

إن نظرية المعرفة المقترحة فى الفكر الاجتماعى الإسلامى تحتاج — إلى أن تتوطد أركانها — إلى مساندة إعلامية من منظور إسلامى . ذلك أن القرآن الكريم « **رسالة الحق** » بعث بها « **الحق** » إلى « **الناس** » عن طريق سيد الرسل عليه الصلاة والسلام وبواسطة جبريل . وإذا نحن تناولنا تلك الرسالة من خلال نظريات وأدوات الإعلام الحديثة ؛ فسوف نخدم نظرية المعرفة الإسلامية المقترحة والتى كانت سائدة ، والتى هى مصدر الفكر الاجتماعى الاسلامى . وبذلك نكون قد حققنا هدفين كبيرين كلاهما فى خدمة الآخر ومتعاون معه . مع العلم بأن الإعلام يعرف بأنه « **عملية تفاعل بين طرفين إلى أن تصير رسالة معينة (فكرة ، أو اتجاها ، أو رسالة . . .) مجالا مشتركا بينهما** » ويعرف فى علم الاتصال الجمعى بأنه « **الإعلام هو عملية المشاركة فى المعلومات تلك المرسلة والمستقبلة** » بمعنى أن الخبر أو الفكرة أو المعلومة أو الخبرة ينبغى أن تتحقق من خلال عملية مشاركة فكرية بين المرسل والمستقبل وفى ضوء عملية التغذية العكسية .

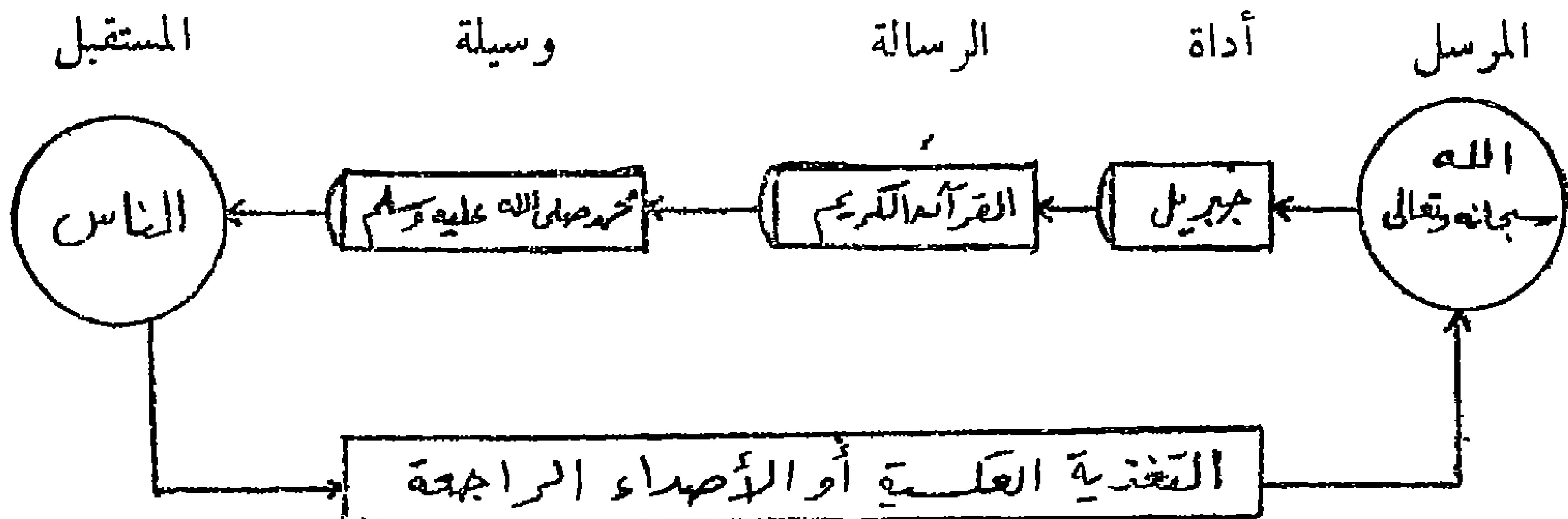
ومن هنا فإن الاعلام لا يمكن أن يتحقق أو يحدث ذاتياً ، ولكنه يمكن أن يحدث كافتراض للعملية الاجتماعية . وفى نفس الوقت تعد العملية الاجتماعية افتراضاً أساسياً للاتصال الممكن . وبذلك يمكن القول بأن « الإعلام » لا يتحقق إلا من خلال عملية اجتماعية Social Proless وهذه العملية الاجتماعية نتاج « **التفاعل** » Interaction وهذا التفاعل لا يتحقق إلا فى « **مجتمع** » ، بمعنى أن الإعلام هو نتاج التفاعل بين الفرد والمجتمع . وما دام الأمر كذلك يصبح « **الإعلام** » من العمليات الاجتماعية المستمرة . ذلك أن الإنسان يعيش طوال أيامه ولياليه فى اتصالات إعلامية لا تنتهى من أجل إشباع حاجاته المتعددة .

وإذا كانت أسس الإعلام على هذا النحو ، فكيف وصلت إلينا الرسالات الإلهية ؟ وهل كان الهدف من هذه الرسالات هو أن تصل إلى الرسل فحسب ؟ أم أن المرسل إليه فى الرسالة الإلهية يتحول هو إلى مرسل ويتحول الناس من حوله إلى مرسل إليهم ؟ أم — كما هو الواقع — المرسل هو الله سبحانه وتعالى والمرسل إليهم هم الناس ، وبينهما أدوات ووسائل لتوصيل الرسالة ؟

والشكل التالى يؤكد وجهة النظر هذه .

شكل رقم (١)

رسم تخطيطى للرسالة الإعلامية الإسلامية



فقد وجد الله سبحانه وتعالى أن الناس يعبدون مظاهر الطبيعة أو بعض الحيوانات أو بعض الأجداد . . . ولا يعبدون الله . ولما كان سبحانه وتعالى سيحاسب جميع خلقه ، ونتيجة هذا الحساب قد تكون العقاب أو السماح بدخول الجنة ، إذ يقول سبحانه وتعالى «**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا** » (الإسراء — ١٥) فقد أرسل الله من أجل ذلك الكثير من الرسل ليبلغوا أقوامهم رسالات ربهم ، وليقصوا عليهم بعض ما شاهدوا من « الغيب » ... وكان بعضهم — بناء على طلب أقوامهم — يضطر إلى تقديم معجزة لكى يصدقوه ويتبعوه .

ولما كان القرآن الكريم هو الرسالة الخاتمة من الله سبحانه وتعالى : إلى الناس كافة ، فضلا عن سرد هذه الرسالة لبعض قصص بعض الأنبياء والرسل السابقين لتكون عظة وعبرة . ومن ثم فقد جاء القرآن الكريم مستوعباً لمختلف الأنشطة الإنسانية التى يمكن أن نسترشد بها فى ظلمات الدنيا ونحن نمارس أنشطة إنسانية أخرى ، لنحقق بذلك الفوز فى الدنيا والآخرة . كما انطوى هذا الكتاب الكريم على كل الأصول والمصادر التشريعية ، وبين لنا ما يمكن أن نسميه قيماً اجتماعية إيجابية ، وما يمكن أن نسميه قيماً اجتماعية سلبية ، فضلا عن كيفية ترشيد وتوثيق وتنمية شبكة العلاقات الاجتماعية بين الناس كافة .

وإذا كانت أفضل الرسالات الإعلامية هى ما تنطوى على المشاعر الدينية وتنظيم علاقات ومعاملات الناس ، فإن القرآن الكريم يعتبر نموذجاً فذا للرسائل الإعلامية المتكاملة لجميع العناصر الإعلامية ، حيث أرسلت إلينا ومع وجود من يشرحها ويوضحها ويطبقها على نفسه قبل الآخرين وهو المعلم الأول للبشرية عليه الصلاة والسلام . فقد أكدت الأبحاث الاجتماعية الميدانية أن كل تغير اجتماعى يحدث فى المجتمع لا ينسب إلى كل وسائل الإعلام أو الاتصال الجمعى أو إحداها . وإنما تتضافر فى إحداثه عوامل كثيرة ومتنوعة ، ولعل من أهمها قادة الرأى والاحتكاك

والانتشار الحضارى والتراكم الحضارى . وهذه الحقيقة أكدها بحث اجتماعى آخر عن إحدى قرى اليابان . تلك الدراسة التى أوضحت أن المطبوعات والكتب ليست هى صاحبة التأثير الوحيد ، وإنما المؤثر الفعال هو « المدرس أو المعلم » نفسه الذى يتخذه التلاميذ نموذجا أو قدوة لهم . . . إلخ(١) . ومن هنا تتأكد لنا أهمية وفعالية الدور الذى قام به سيد الخلق عليه الصلاة والسلام فى تبليغ رسالة الله إلى الناس . ورسالة القرآن الكريم لا تبدو لنا على صورة رؤية محددة نتعلم منها فن الحوار وترتيب مجموعة من القضايا المترابطة حول فكرة أو قضية معينة ولتكن فكرة الإعلام ، وتمتزج هذه القضايا فى شكل نظرية إعلامية ، وإن جاءت هذه القضايا فى القرآن الكريم فى شكل قصص لتأخذ الشكل الدرامى الذى يتميز بالتأثير الشديد فيمن ترسل إليهم مثل هذه الرسائل . كما أن فى رسالة القرآن الكريم عرضاً لنماذج من ألوان الحوار التى وقعت بين الله وبعض رسله وأنبيائه وعباده الصالحين . ومن ثم فإننا لو استخدمنا أساليب البحث العلمى فى جميع الجدليات التاريخية الخاصة بالدعوة إلى الله ، والتى تتمثل فى تصرفات الرسل والأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ، وفى المصائر التى انتهوا إليها لحصلنا على ملحمة من أروع وأفضل الملاحم الروحانية الإعلامية الروائية التى يمكن أن نتعرف من خلالها على كيفية تصحيح الكثير من أساليبنا ونظرياتنا الإعلامية الحديثة.

وإذا كانت العملية الإعلامية تنطوى على الحقائق والأساطير Myths والإشاعات Reinforcement وما فوق الطبيعة Super natural فضلا عن تناولها للنظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للتعامل مع غيره من الناس والتأثير فيهم . ومن ثم فإن الإعلام يعرف بأنه جملة الأساليب التى يلجأ إليها الإنسان للتعامل

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : وسائل وأساليب الاتصال فى المجالات الاجتماعية والتربوية والادارية والاعلامية . مكتبة النهضة المصرية : القاهرة ١٩٧٤ صفحة ٢٤٣

مع غيره من الناس والتأثير فيهم . وعلى ذلك فإن « الإعلام » لايتحقق ـ كما قدمنا ـ إلا من خلال عملية اجتماعية . وهذه العملية هى « التفاعل» وهذا التفاعل لايتحقق إلا فى مجتمع ، بمعنى أن « الإعلام » من العمليات الاجتماعية المستمرة والمتطورة والمتغيرة لتلائم كل جديد فى المتغيرات المحيطة بها(١) .

وإذا كان علماء السياسة يقولون إن عصر زعامة الكنيسة ورجال الدين قد انتهى فى العصور الوسطى ، كما أن عصر رجال الأعمال الذى بدأ مع بداية الثورة الصناعية قد توارى ليحل محله عصر النقابات ، فإن العصر الحالى هو عصر الزعامة الإعلامية التى تقف وحدها على خشبة مسرح الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ... ولاسيما منذ إرغامها للرئيس الأمريكى الأسبق « نيكسون » على الاستقالة . ومن الواضح أن ذلك يرجع إلى التأثير الإعلامى البالغ القوة فى نفوس الناس ، وإلى مايخصص لوسائل الإعلام من اعتمادات مالية ضخمة ، تمكنها من بث رسائلها الإعلامية التأثيرية فى مختلف أرجاء العالم . ويحظى العرب من الرسائل الإعلامية الأوروبية والأمريكية المرسلة إلينا بنصيب كبير ، وهذا النصيب الكبير يقصد به الدين الإسلامى ، وإشاعة البلبلة فى نفوس المسلمين حتى تتبلبل معها مواقفنا والقرارات التى ينبغى أن نتخذها والحلول التى يجب أن نطرحها... وإن كان يقال إن المقصود بهذه الرسائل الإعلامية هو محاربة التخلف . الأمر الذى يحتاج فى المعركة التى نخوضها من أجل استعادة حقوقنا المشروعة والتمكين لسيادتنا القومية والدينية والفكرية الاجتماعية أن نقف ضد هذه الحملات .

فهم فى الدول الأوروبية والأمريكية يتصورون ـ حينما ينظرون إلى حال المسلمين ويرقبون عجزهم وقعودهم ـ أنهم أصحاب ديانة تدعو إلى الجبر ، وتخلع عن الإنسان حريته ، مع أن حقيقة الإسلام غير هذا بالمرة ، وهى

---

(١) المرجع السابق صفحة ٩ :

بريئة من هذا كله . . . وقديما فزع الإمام الشيخ محمد عبده من هذه النظرة، وتصدى لها فى بعض أبحاثه ، إذ قال :

« إن المسلمين على اختلاف مذاهبهم ، يعتقدون بأن لهم جزءا اختياريا فى أعمالهم ، ويسمى بالكسب وهو مناط الثواب والعقاب عندهم ، وأنهم محاسبون بما وهب الله لهم من هذا الجزء الاختيارى : وأن هذا النوع من الاختيار هو مورد التكليف الشرعى وبه تتم الحكمة والعدل » .

ويضيف الإمام محمد عبده أنه كانت توجد طائفة تسمى « بالجبرية » تلك التى ذهبت إلى أن الانسان مضطر فى جميع أفعاله اضطراراً لايشوبه اختيار . وقد عبر عن ذلك بقوله « إن مذهب هذه الطائفة يعده المسلمون من منازع السفسطة الفاسدة ، وقد انقرض أرباب هذا المذهب فى أواخر القرن الرابع من الهجرة ، ولم يبق لهم أثر ، وليس الاعتقاد بالقضاء والقدر هو عين الاعتقاد بالجبر » .. قيلت هذه الحجج منذ مايقرب من ٩٤ عاما ، وقد صدق الامام محمد عبده فى أن مذهب القائلين بأن الانسان ليس حرا هو سفسطة فاسدة ، إذ ليس فى الإسلام من يظن أنه مضطر لأفعاله اضطراراً دينيا — وإن كان هناك بعض الاضطرار الاجتماعى — فى نفس الوقت الذى يعلم فيه أنه محاسب بعد ذلك على هذه الأفعال ، لأن مثل هذا المنطق يقود مباشرة إلى اتهام العدل الإلهى بالظلم ، تعالى الله عن ذلك — علواً كبيراً .

ويؤكد الإمام محمد عبده أن مذهب القائلين بالجبر قد انقرض منذ أواخر القرن الرابع ،(١) ولم يعد لأتباع هذا المذهب من أثر كأفراد فحسب... وهذه العبارة صحيحة إذا نظرنا إلى الفكر الاجتماعى الاسلامى ، فليس فى هذا الفكر الاجتماعى الإسلامى من ينكر حرية الإنسان . ولكن فى عامة المسلمين من يخلط بين القضاء والقدر وحرية الانسان الممنوحة له . وهذا

---

(١) جريدة العروة الوثقى ، إحدى الجرائد المصريه القديمة التى توقفت عن الصدور : مقال للإمام الشيخ محمد عبده ، عدد مايو ١٨٨٤

مانتبه إليه كما نبه إليه الامام الشيخ محمد عبده فى نهاية ما ساقه من حجج وبراهين على صحة وجهة نظره . ومن هنا يأتى الخلط فى الموضوع كله .

يحدث هذا مع أن القرآن الكريم يقول إن علم الله تعالى يستوعب ماوقع ومايقع وما سوف يقع ، ابتداء من لحظة الخلق إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها فى قوله تعالى « **ومايعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين** » (يونس ٦١) . وينص القرآن الكريم أيضاً على أن مشيئة الانسان ليست مطلقة ، وإنما هى مقيدة بمشيئة الله عز وجل ، فقد يرغب الانسان فى إيقاع الأذى بالآخر ؛ ولكن الله يحفظ هذا الآخر ، فلا يقع الأذى . وفى هذا يقول سبحانه وتعالى « **وما تشاءون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليما حكيما** » (الإنسان ٣٠) .

وإذا كانت حملة التشكيك التى تصدى بالرد عليها الامام الشيخ محمد عبده سنة ١٨٨٤ فإن هذه الحملات لم ولن تتوقف . ومن أحدث هذه الحملات التشكيكية ضد الاسلام ، تلك التى تقودها مجلة « أخبار الأسبوع » الأمريكية . وهى مجلة واسعة الانتشار ، وذات تأثير عالمى واضح ، وتأثير محلى فى المجتمع الأمريكى لاتنافسها فيه مجلة أخرى . وقد لخصت هذه المجلة حملتها ضد الاسلام فى التساؤل التالى « **والسؤال الآن بالنسبة للاسلام هو ما إذا كان النظام الذى وضعه الله ورسوله يستطيع إنتاج مايحتاجه الإنسان من سلع مثل تقويم الأخلاق** » ثم لاتكتفى بهذا السؤال ، وإنما توجه سؤالا آخر أكبر ، إذ تقول « **والسؤال الأكبر هو ما إذا كان السمائة مليون مسلم يستطيعون مواجهة التحدى الذى حققه التقدم العلمى ، الذى لم يكن بامكان الرسول التنبؤ به ؟** » وكان هذا السؤال ختاما لمقال طويل حول هذا الموضوع نشر فى منتصف يناير ١٩٧٩ .

ولهذه المجلة العذر فى موقفها ضد الإسلام ، لأن المجلة والقائمين عليها وأكثرهم من اليهود لايعرفون اللغة العربية فى الغالب ، ولايعرفون لنا نظرية

إسلامية فى الإعلام أو فى المعرفة أو فى الفكر الاجتماعى الإسلامى ... وليس لدينا الدعاة المتمكنون فى اللغة الانجليزية بالصورة التى تجعلهم قادرين على توضيح حقيقة الدين الاسلامى لهؤلاء وغيرهم ... ومن ثم فإنهم يجهلون أن القرآن الكريم تحدث عن الصناعات الخفيفة والثقيلة وعن مختلف المهن وعن التقدم العلمى وطلب من المسلمين — خلفاء الله فى الأرض — أن يمارسوا مختلف المهن وينشئوا مختلف الصناعات(١) . ذلك أن التكنولوجيا ما هى إلا نتاج عقول البشر ، وهؤلاء البشر من خلق الله ، ولابد أن الخالق يعلم ما سيأتى به خلقه ، وهو يعلم ونحن لانعلم .

وكذلك فإن العالم العربى يتصور أن اليقظة الاسلامية المعاصرة ، سوف تتسبب فى انغلاق المسلمين على أنفسهم ، وبالتالى يرفضون ما أحدثه العلم من تقدم فى وسائل الانتاج وفى كل مجالات الحياة . وقد يرجع هذا القصور إما إلى الجهل ، وإما إلى غرض خبيث .

ذلك أن تخلف الدول الاسلاميه أوجد اقتناعا لدى مفكرى الغرب بأن الإسلام هو السبب ، والذين يقولون بذلك ينسون أن الدول الاسلامية قديماً عاشت تحت نير الاحتلال الغربى عشرات ، بل وأحيانا مئات السنين . وأن هذا الاحتلال لم يتح للشعوب الاسلامية أن تحكم نفسها وتلتزم بقواعد. بل إنه كان يدفعها إلى الانصراف عن الدين . وينسون أيضاً ، بل ويتناسون أن الاستعمار عندما اضطر إلى الرحيل عن الدول الاسلامية ، عمد إلى إقامة أنظمة دكتاتورية للحكم فى تلك الدول . والدكتاتورية — باعتبارها ضد الشورى — هى أعدى أعداء الإسلام ، لأن الدكتاتور يصل به الغرور إلى درجة الاعتقاد بأنه إله على الأرض ، وأن إليه يجب أن ترجع كل الأمور ، فهو العالم بكل أمر وهو المتصرف فى كل شيء حتى فى حياة أفرادالشعب.

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : العمل والعمال والمهن فى الإسلام ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٧٨ .

وترتيبا على ذلك فإن الدول الاسلامية تختلف بسبب الاستعمار ، وبسبب الدكتاتورية ، وليس بسبب الإسلام .

وإذا كان الاسلام الأوروبى يعيب على المسلمين اللجوء إلى الله فى الضائقات والملمات ، إنهم ينكرون علينا ذلك ، ولايقولون لنا إلى من نلجأ عندما نكون خاضعين للاستعمار أو الحكم الدكتاتورى ، وهى ضائقات تحيط بالشعوب ، وتسد فى وجهها السبل ، ومن ثم فلا يجد المسلمون أمامهم سوى الله والدين ... إنهم فى ذلك يبحثون عن راية يتجمعون حولها ، أو تحت لوائها ، ومن الطبيعى أن يتجمعوا تحت راية الاسلام .

هذا ما حدث فى إيران ، ومايحدث فى أفغانستان والملايو والفلبين وأندونيسيا .. وهذه التجمعات الشعبية تحت راية الاسلام مبعثها رغبة الشعوب المسلمة فى التخلص من الاستعمار ، أو من ظلاله المتمثلة فى الحكم الدكتاتورى . فالاستعمار مذلة واستعباد ، والدكتاتورية أشد مذلة وأكثر استعباداً . والاستعمار يؤدى إلى التخلف ، والدكتاتورية تؤدى إلى الفساد ، فبقدر انتشار الانحلال الخلقى ، بقدر ماينصرف الشعب عن مقاومة الدكتاتور .

والمسلمون إذ يتجمعون فى إيران أو الأفغان أو أية دولة إسلامية أو غير إسلامية أخرى تحت راية الإسلام ، لايتجمعون ولايثورون لمجرد الرغبة فى تقويم الأخلاق كما تزعم مجلة نيوزويك : وإنما للرغبة فى إنهاء الفساد الذى يسيطر على أجهزة الحكم ، والذى ينعكس على أفراد الشعب . وبمحاربة الفساد ينفتح الطريق إلى إنهاء سمات ومظاهر وعوامل التخلف ، والمضى قدما فى طريق الحضارة والمعرفة التكنولوجية .

هذا كله معروف لنا نحن المسلمين ، ولكنه غير معروف لمن يهاجمون الإسلام ، ويلصقون به التهم ظلما وعدوانا ... ولا مناص والحالة هذه من نظرية إعلامية إسلامية ... نظرية تقول لهم إن التنظيم الإسلامى للمجتمع

لايرقى إليه تنظيم اجتماعى آخر . تنظيم يقوم على العلم والمعرفة ، نظرية تقول لهم إن :

١ ـ الاسلام يذهب إلى أبعد الحدود فى دفع الناس إلى العمل والانتاج واستثمار الأموال ، ويفرض الزكاة والصدقات على المال الراكد الذى يكتنزه الإنسان ولايستغله ، شأنه شأن المال المتحرك ، ويعد من لم يفعل ذلك بأشد العذاب (١) .

٢ ـ الاسلام يرفض الرهبنة ولايقبل أن يتفرغ الانسان للعبادة ، بحيث ينقطع عن العمل ويعيش على مايتصدق به عليه الآخرون .

٣ ـ الإسلام إذ يفرض العمل ويدعو إلى الزيادة المستمرة من خلال استثمار الأموال ، لايقول أبدا بأن العمل هو العمل البدائى الذى يفر من استعمال العلم الحديث ، أو أن الاستثمار يجب أن يقتصر على تربية الماعز والأغنام ، أو الزراعة غير الآلية ، بل إنه يأمرنا بالعمل ويشجع الاستثمار ، لأن فى ذلك زيادة للإنتاج ، وزيادة فرص العمل للناس ، وهذا هو السبيل إلى الرخاء فى الإسلام .

٤ ـ الإسلام هو الذى فسر فى القرآن الكريم تكوين الجنين علميا . . إلخ .

٥ ـ الإسلام كشف للناس أسرار الفلك .

٦ ـ الإسلام بشر بالتعليم وبالعلم .

٧ ـ الإسلام يرحب بكل المكتشفات الحضارية والاجتماعية ، ويبدو ذلك فى ترحيبه بأطفال الأنابيب .

٨ ـ الإسلام يحترم الأديان السماوية الأخرى ، فالسماحة ـ فى

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى ، أسس المجتمع الإسلامى والمجتمع الشيوعى ، دراسة مقارنة . توزيع دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧٦ .

الإسلام وليس التزمت — واجب من الواجبات التى فرضها الدين الإسلامى على المسلمين .

٩ — الإسلام يحتم المساواة ، ولافضل لمسلم على آخر ، ولا لعربى على أعجمى إلا بالتقوى والعمل الصالح .

١٠— الإسلام يكره الإسراف والتقتير ويعتبر « الوسط » خير الأمور .

١١— ... إلخ .

إننا والحالة هذه فى حاجة إلى أن نخوض معركة إعلامية فى الداخل والخارج لكى نتمكن من استعادة حركتنا الاجتماعية الديناميكية ، واستعادة حقوقنا المشروعة ، والتمكين لسيادتنا الدينية والقومية والفكرية الاجتماعية من أن تحظى بالفهم والقبول . وهذه المعركة فى حاجة إلى أن تكون من خلال نظرية إعلامية إسلامية ، وأن تقام من أجلها الهيئات والأجهزة ، وأن تخصص لها الاعتمادات المالية الملائمة ، لكى تصل تأثيراتها إلى كل إنسان نريدها أن تصل إليه . ولكى تساند نظرية المعرفة الإسلامية ، وبالتالى الفكر الاجتماعى الإسلامى .

وإذا أخذنا بوجهة النظر هذه فمن الضرورى أن نجند لهذا العمل أرقى وأخلص الكفايات العلمية ، وأن نستخلص محتويات النظرية الإعلامية الإسلامية من كتاب الله وسنة رسوله الكريم ... حتى تنطبق عليها الصفة الإسلامية . ومن خلالها يمكن أن نسلط الأضواء على مختلف الجوانب ، ولاسيما الجانب الإعلامى فى القرآن الكريم ، حثا للعقول على الاهتمام به والتعرف عليه وعلى أسراره ، والخروج بنماذج إعلامية متنوعة تساعدنا على تحقيق إنجازات إيجابية . نستوعب بها الهجمات الاعلامية التى تصدر إلينا من غيرنا . ذلك أن القرآن الكريم رسالة إعلامية متكاملة تنطوى على أمور نعرفها وأمور لانعرفها ، مثل الطبيعة التى جاءت بها عناية الله . فكما أن الطبيعة لاتكشف عن خباياها وقوانينها إلا للعقول المفكرة المدبرة ، العقول القادرة على التأليف والتركيب ، العقول التى تحسن الملاحظة

والتجريب والاستقراء أو الاستنباط ... فكذلك القرآن الكريم لايفتح أبوابه إلا بمقدار مايتوافر للعقل من قدرات واستعدادات على اكتشاف الحقائق الثابتة فيه، وما بينها من علامات وما يحكمها من قوانين تنظيم علاقات ومعاملات الأفراد فى المجتمع ، ومن ثم تستطيع مثل هذه العقول أن تقدم لغيرها من الناس جملة من المواقف البينة والسنن الواضحة .

ولما كان العرب يهتمون بلغتهم ويتخذون منها أسلحة لمحاربة القبائل الأخرى أو الحط من شأنها ، مثل قول الشاعر ليرفع من شأن قبيلة « أنف الناقة » ويحط من شأن قبيلة « ذنب الناقة » فقال :

قوم هم الأنف والأذناب غيرهم

ومن يسوى بأنف الناقة الذنبا

ومثل قول الرسول عليه الصلاة والسلام لحسان بن ثابت أن يدافع عن الدين بشعره .

ولكى تقتنع قريش بأن ما جاء على لسان النبى صلى الله عليه وسلم هو من عند الله ، فقد تحدى الله سبحانه وتعالى القرشيين أن يأتوا بسورة من مثله أو بعض آياته . وهذا التحدى وإن كان موجها إلى القرشيين بالدرجة الأولى ، فهو موجه لهم ولغيرهم ، ولمن جاء بعدهم وإلى أن تقوم الساعة . ولكن – وهنا خطأ البعض – ليس هو التحدى أو الإعجاز الوحيد ، وإنما هو أول رسالة لها صفة الإعجاز أو التحدى ، يرسلها الله سبحانه وتعالى من خلال رسوله عليه الصلاة والسلام إلى الناس .

والرسالة الإعلامية القرآنية التالية هى التى تنطوى على الإعجاز فى خلق الإنسان ، ذلك أن النظرة التحليلية للقرآن الكريم ككل تجعلنا ، بل توجب علينا ، أن نتناوله من منظور كلى حتى تأتى دراستنا متكاملة ، ففى القرآن الكريم على سبيل المثال :

– قصص وصفت بقدر معلوم .
– وأمور أو أخبار وضعت أو جىء بها لأغراض محددة .

– وألوان عديدة من الحوار ، تستند إلى منطق واضح المعالم .
– ... إلخ .

وإذا كانت وحدة جسم الإنسان هى الخلية ، فان وحدة القرآن الكريم هى الآيات ، بل هى الكلمات ، وإن شئت : قل الحروف . ولكن معنى كل حرف أو كلمة أو آية أو سورة على حدة ، لا يصل إلى غايته إلا بوضعه بين مختلف معانى القرآن الكريم . والقرآن الكريم بهذا يتقدم فى منطق الأشياء على الآيات والكلمات والحروف ، تقدم الجسم كله على الأعضاء التى يتألف منها ، وكذلك تقدم « الكل » على الأجزاء عامة . وفى حالة مشابهة يقول « أرسطو » أنه كما يستحيل تصور اليد حية منفصلة عن الجسم ، فانه يستحيل تصور الإنسان منفصلا عن المجتمع (١) ، وكذلك تصور معانى حروف وكلمات وآيات القرآن الكريم كله ، من رابع المستحيلات . وهكذا نرى معجزة الخالق العظيم سبحانه وتعالى فى خلقه وفى مجتمعه وفى كتابه الكريم ... إلخ .

أساليب القرآن الإعلامية :

من الألوان والأساليب الإعلامية التى وردت فى القرآن الكريم ؛ والتى طالما أنه لا وسيلة أفعل من وسائل الإعلام – يمكن أن تستخدم لإعلام غير المسلمين بأن الاسلام دين التقدم والتحضر والمدنية ، وليس دين التخلف – كما يقولون – وكذلك لتوضيح نظرية المعرفة الاسلامية ، وإضاءة الأنوار أمام الفكر الاجتماعى الاسلامى .

١ – أسلوب القصة :

والقصص فى القرآن الكريم يتناول مختلف نشاطات الحياة ، وكذلك مختلف الميول والمشاعر والأحاسيس الإنسانية ... ومن أهمها القصص

(١) انظر صفحة ٦٢ من هذا الكتاب .

الذى ينطوى على إعلام الناس بالعلاقة بين الله والإنسان بشكل مباشر : أو بينهما بوساطة نبى أو رسول . إذ تعبر كل قصة من هذه القصص عن فترة هامة من فترات تاريخ العائلة البشرية .

ولعل قصة آدم وحواء إبليس هى أقدم القصص القرآنى وأكثرها عظة وعبرة ... والهدف من هذه القصة — كما أتصوره — هو إعلامنا بأن آدم هو خليفة الله فى الأرض لقوله تعالى « **وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال إنى أعلم ما لا تعلمون** » (البقرة ٣٠) ... وإعلامنا بأن مع الطاعة لله كل الخير بقوله تعالى « **وعلم آدم الأسماء كلها ، ثم عرضهم على الملائكة ، فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين** » (البقرة ٣١) وكذلك قوله تعالى « **وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين** » (البقرة ٣٥) . .. وإعلامنا أيضاً بأن الاستجابة لوسوسات الشيطان ليس معها سوى الشر لقوله تعالى « **فوسوس إليه الشيطان ، قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى . فأكلا منها ، فبدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة . وعصى آدم ربه فغوى** » (طه ١٢١) وباستجابة آدم لوسوسات الشيطان أخرج وزوجه من الجنة لقوله تعالى « **فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه ، وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ، ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين** » (البقرة ٣٦) ... وإعلامنا أيضاً أن التوبة لله تنسخ ما قبلها لقوله تعالى « **ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى** » (طه ١٢٢) ... وإعلامنا كذلك أن طبيعة الإنسان هى النقاء والطهر لقوله تعالى « **ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا** » (**الإسراء ٧٠**) ... بينما طبيعة الشيطان هى الرجس والنجس . وقد رويت هذه القصة — لأهميتها — بأساليب مختلفة أكثر من خمس وعشرين مرة فى القرآن الكريم .

ومن قصص الأنبياء والرسل مع أممهم وشعوبهم نقدم الجدول التالى لبعض الأنبياء الذين سبقوا الرسل الثلاثة موسى وعيسى ومحمدا عليهم الصلاة والسلام .

جدول رقم (١)

بعلاقة بعض الأنبياء بشعوبهم

النبي أو الرسول	استجابة قومه له	علاقته بهم	مصير القوم	مصير النبي أو الرسول
نوح	عدم استجابة	غير طيبة	الغرق	بلا قوم
إبراهيم	عدم استجابة	غير واضحة	البقاء	النجاة من النار
نبي قوم عاد	عدم استجابة	غير طيبة	الإبادة	بلا قوم
نبي قوم ثمود	عدم استجابة	غير طيبة	الإبادة	بلا قوم
نبي قوم مدين	عدم استجابة	غير طيبة	الإبادة	بلا قوم

ومن هذا الجدول يتضح أنه كانت هناك « عدم استجابة » متبادلة بين كل نبي وقومه ، وأن كل الأقوام إما قضى عليها بالغرق أو بالإبادة ، ما عدا قوم إبراهيم . وهي ظاهرة لافتة للنظار بعد أن اتخذ إبراهيم عليه السلام — بإذن الله عز وجل — أسلوب الحوار مع نفسه ، ومع الناس ، ومع ربه ، ومع الأكوان كلها ... وذلك مع ملاحظة أن القصص المشار إليه فى هذا الجدول ليست هى قصص كل الأنبياء والرسل ، وإنما هى قصص بعضهم لقوله تعالى « **ولقد أرسلنا رسلا من قبلك ، منهم من قصصنا عليك ، ومنهم من لم نقصص عليك ، وما كان لرسول أن يأتى بآية إلا بإذن الله ، فإذا جاء أمر الله قضى بالحق وخسر هنالك المبطلون** » (غافر ٧٨) .

فإذا انتقلنا إلى كل من موسى وعيسى عليهما السلام نجد لكل منهما معجزات تختلف عن الآخر ، فمن معجزات موسى ، ما جاء فى قصته

وأخيه هارون مع فرعون وسحرته ، وتحدى سحرة فرعون لموسى وهارون يوم الزينة ، وقد حشر الناس ضحى لقوله تعالى إذ « قالوا يا موسى إما أن تلقى وإما أن نكون أول من ألقى .قال : بل ألقوا ، فإذا حبالهم وعصيهم يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى . فأوجس فى نفسه خيفة موسى . قلنا لا تخف . إنك أنت الأعلى ، وألق ما فى يمينك تلقف ما صنعوا ، إن ما صنعوا كيد ساحر . ولا يفلح الساحر حيث أتى ، فألقى السحرة سجدا ، قالوا آمنا برب هارون وموسى » (طه ٦٥ — ٧٠) .

ولقد كان ميلاد المسيح ذاته معجزة ، وآية للناس لقوله تعالى على لسان مريم « قالت أنى يكون لى غلام ولم يمسسنى بشر ولم أك بغيا . قال كذلك قال ربك هو على هين ، ولنجعله آية للناس ورحمة منا وكان أمرا مقضيا » (مريم ٢٠ ، ٢١) . . . ومن معجزاته عليه السلام ، حديثه وهو صبى ليبرىء أمه عندما عاتبوها بأن أباها لم يكن امرأ سوء ، وأن أمها لم تكن بغيا ، فأشارت إليهم أن يكلموه ، ويعجبون ، إذ كيف يكلمون صبياً ، ولكن قدرة الله جعلت عيسى المولود الصغير يقول لهم فى قوله تعالى « قال إنى عبد الله آتانى الكتاب وجعلنى نبيا . وجعلنى مباركا أينما كنت وأوصانى بالصلاة والزكاة ما دمت حيا . وبرا بوالدتى ولم يجعلنى جبارا شقيا . والسلام على يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا . ذلك عيسى بن مريم قول الحق الذى فيــه يمترون » (مريم ٣٠ — ٣٣) .

وأخيراً قصة خاتم الرسل عليه الصلاة والسلام ، التى حرص فيها — يوحى من الله — على الإقناع بالحوار العقلى ، مع كل الناس الوثنيين منهم وأهل الكتاب ، فلم يلجأ — بأمر الله — إلى الدعاء على قومه بالإبادة ، كما فعل نوح ولوط وهود وصالح وشعيب ... إلخ . وكذلك لم يستعن بالمعجزات من أجل إقناع قومه . ويلاحظ هنا التشابه بين أسلوب إبراهيم جد العرب — الخليل إبراهيم — وأسلوب الرسول عليه الصلاة والسلام من حيث الاحتكام إلى العقل .

وإذا كانت لإبراهيم عليه السلام معجزات ، فإن سيد الرسل عليه الصلاة والسلام قد رفض الاستجابة لمطالب اليهود وغيرهم فيما يتعلق بالمعجزات المادية من مثل إنزال الملائكة من السماء ، أو مائدة من السماء ، أو إحياء الموتى ، أو ما إلى ذلك .

وهذا يعنى بوضوح تقدم الفكر الاجتماعى يومئذ ، حيث لم يقتنع الناس بالمعجزات وحدها ، وإنما أصبحت لهم عقول ناضجة يفقهون بها .

٢– أمور وأخبار قرآنية إعلامية :

ومن الأمور والأخبار الإعلامية الواضحة التى أشار إليها الإسلام قصة موسى مع العبد الصالح ، والتى رواها الله سبحانه وتعالى فى القرآن الكريم بقوله « **فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما. قال له موسى ، هل أتبعك على أن تعلمن مما علمت رشدا ؟ قال : إنك لن تستطيع معى صبرا ، وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا . قال : ستجدنى إن شاء الله صابرا ولا أعصى لك أمراً** » إلى آخر القصة (الكهف ٦٥ وما بعدها) .

وكذلك قصة يوسف مع امرأة العزيز وما تنطوى عليه من غيرة وحب وجنس ، وعدم تكافؤ بين زوجة فتية وجميلة هى امرأة العزيز ، وزوج عنين أو خصى ، غير قادر على الإشباع الجنسى لزوجته ... وفتى جميل يتفجر شبابا وقسوة يعيش معهما فى نفس المنزل . . . ونسوة يطلقن الإشاعات ... ودعوة للفتى لعصيان ربه ... أو السجن ... وتفضيل الفتى للسجن على معصية الله . . . إلخ . وقد صور القرآن الكريم هذه الوقائع بقوله تعالى : « **وراودته التى هو فى بيتها عن نفسه وغلقت الأبواب ، وقالت : هيت لك ! قال معاذ الله ، إنه ربى أحسن مثواى إنه لا يفلح الظالمون . ولقد همت به وهم بها ، لولا أن رأى برهان ربه ، كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين** . . . — إلى أن قال — **وقال نسوة فى المدينة امرأة العزيز**

تراود فتاها عن نفسه ، قد شغفها حبا ، إنا لنراها في ضلال مبين .
فلما سمعت بمكرهن أرسلت إليهن وأعتدت لهن متكئا وآتت كل واحدة منهن سكينا ، وقالت اخرج عليهن ، فلما رأينه ، أكبرنه وقطعن أيديهن ، وقلن حاشا لله ما هذا بشرا ، إن هذا إلا ملك كريم » .
(يوسف ٢٣ — ٣٣ — ٣١) .

٣ — الحوار القرآني الإعلامي :

ويتجلى ذلك الحوار في رغبة إبراهيم عليه السلام في رؤية إحياء ربه للموتى ، إذ يقول سبحانه وتعالى :

— وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى ؟

— قال : أو لم تؤمن ؟

— قال : بلى ولكن ليطمئن قلبي .

قال : فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ، ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ، ثم ادعهن يأتينك سعياً ، واعلم ان الله عزيز حكيم»
(البقرة — ٢٦٠)

وكذلك الحوار الذى دار بينه سبحانه وتعالى وبين موسى عليه السلام في قوله تعالى :

— « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه .

— قال : رب أرني أنظر إليك ؟

— قال : لن تراني ، ولكن انظر إلى الجبل ، فإن استقر مكانه فسوف تراني .

— فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ، وخر موسى صعقا :

— فلما أفاق ، قال : سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين .

— قال : يا موسى ، إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي ، فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين » (الأعراف : ١٤٣ ، ١٤٤) .

— وكتبنا له فى الألواح من كل شىء موعظة وتفصيلا لكل شىء ، فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها سأوريكم دار الفاسقين » (الأعراف : ١٤٣ — ١٤٥)

وأيضاً الحوار الذى دار بين موسى — نفسه — وقومه عندما طردوا من مصر بعد مضايقتهم لفرعون وغدرهم بشعبه ، وقد دار هذا الحوار عندما تقاعس قومه عن العودة إلى استعمار أرض كنعان(١) مرة أخرى، وحكم الله عليهم بالتيه فى الأرض أربعين سنة ، ونصه :

— « وإذ قال موسى لقومه ، يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً وآتاكم مالم يؤت أحدا من العالمين.

— يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التى كتب الله لكم ، ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين .

— قالوا : يا موسى . إن فيها قوماً جبارين ، وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا منها فإنا داخلون .

— قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب ، فإذا دخلتموه فإنكم غالبون . وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين .

— قالوا يا موسى : إنا لن ندخلها ما داموا فيها ، فاذهب أنت وربك فقاتلا ، إنا ههنا قاعدون .

— قال : رب ، إنى لا أملك إلا نفسى وأخى فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين .

— قال : فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون فى الأرض ، فلا تأس على القوم الفاسقين » (المائدة آيات من ٢٢ — ٢٦) :

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : القومية العربية والمجتمع العربى . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٤

وهذه أمثلة لألوان عديدة من الحوار الذى ينطوى عليه القرآن الكريم ، والتى يمكن أن تستثمر إعلامياً بدرجة مفيدة .

هذا وإذا كان الإعلام هو عصب التغيرات الاجتماعية التى تحدث فى المجتمع . وإذا كان كل مجتمع – مهما كانت درجة تخلفه أو تقدمه – يتخذ لنفسه نسقاً من أنساق الاتصال الجمعى ، يستخدمه فى تنظيم وتنمية معارفه وحياته الاجتماعية ، ونقل أشكالها ومعانيها من جيل إلى جيل عن طريق التعبير والتسجيل والطبع والنشر والتعليم . فإن كل مجتمع لا يستطيع الحياة بدون شبكة من الاتصال تتيح لهذا المجتمع القيام بمختلف وظائفه . . . إلخ .

ولعل من أهم وظائف الإعلام وظيفة تثبيت العقائد والقيم والمبادىء والمعايير والاتجاهات والمحافظة عليها ، ذلك أن لكل مجتمع دينا معينا ، ونسقا من القيم والمبادىء والمعايير والاتجاهات والعادات والأعراف والتقاليد الاجتماعية التى تشكل مختلف أنماط السلوك . وكلما كانت أنماط السلوك متفقة مع محتويات النسق القيمى كان التوافق الاجتماعى سمة من سمات هذا المجتمع (١)

وتعمل أجهزة الإعلام من أجل تثبيت النسق القيمى للمجتمع ، بتناول هذه القيم بمختلف الوسائل الإعلامية (الصحافة والإذاعة والتليفزيون ومختلف المؤلفات) وكذلك بمختلف الأساليب الإعلامية (دراما ، كوميديا ، حوار ، أحاديث . . .) بحيث تكون نتائج الموضوعات التى تناولها بهذه الوسائل والأساليب مؤدية لتأكيد أفضلية النسق القيمى السائد فى المجتمع ...

هذا التكرار الإعلامى يعرف فى علم النفس التعليمى بالتعزيز أو التدعيم أو التثبيت Reinforcemnt وقد كان الرسول عليه الصلاة

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : وسائل وأساليب الاتصال : . مرجع سابق صفحة ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

والسلام يستخدم هذا التكرار : حيث كان عندما يتحدث إلى الناس يكرر الكلمة ثلاثاً . وإذا سلم يسلم ثلاثاً ... إلخ .

والذى نستنتجه من هذا كله أن القرآن الكريم يمكن أن يوصف بجوار أوصافه الأخرى : بأنه كتاب إعلامى . وأن تكرار الكثير من القصص التى يدلون عليها ، وبتفصيلات مقتضبة حينا ومستفيضة حينا آخر ، متباينة ومتفاوتة فى طولها وعددها ، هو من قبيل التدعيم أو التعزيز ، وتلك نظرية إسلامية لم يتوصل إليها علم النفس التربوى إلا أخيراً .

وإذا كان من طبيعة الإعلام الحديث مخاطبة مستهلكى المواد الإعلامية من خلال المستوى الثقافى الملائم لهم ، فإن الإسلام خاطب العرب بلسان عربى مبين ، ومن ثم كان من المستحيل إعلامياً أن ينبئهم بما سيأتى فى المستقبل من تقدم علمى ، وإنما فتح لهم أبواب المعرفة والعلم على مصراعيها ليعملوا فيها عقولهم ، ولتنتج هذه العقول فى كل جيل ما لم تكن تتصوره عقول السابقين . ومن أمثلة مراعاة المستوى الثقافى من خلال العمليات الإعلامية الإسلامية قوله تعالى « **والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم** » ؛ وكذلك أن يكون مع الرسالة الموجهة رسول يشرحها للناس لعدم انتشار الإلمام بالقراءة والكتابة . وعندما نزل القرآن الكريم ، كانت أول كلمة نزلت منه هى « اقرأ » ، فلم يعد من الضرورى من الناحية الإعلامية إرسال رسل بعد ذلك ، إذ باستطاعة الناس أن يقرأوا القرآن الكريم ، وكذلك فى استطاعة الأجيال التالية أن تفعل ذلك ، ومن هنا كان القرآن الكريم هو الرسالة الخاتمة .

وعلى نفس المنوال ، سار عليه الصلاة والسلام عندما كان يختار كتاب الوحى من قبائل مختلفة لكى يكون كل منهم قادراً على توصيل الرسالة الإسلامية على وجهها الصحيح إلى قبيلته ، وباللهجة التى يتقنها هو ويفهمونها هم . وكان عثمان بن عفان يقول لكتاب أو ناسخى المصحف الشريف : إذا اختلفتم مع زيد بن حارثة فى شكل الكتابة ، فاكتبوه بلغة قريش ، وهى اللغة الرئيسية يومئذ .

وفى ضوء كل هذا نود أن نشير هنا إلى بعض القضايا القرآنية الإعلامية والتى تحتاج إلى إعادة النظر فى تناول المسلمين لها فى الوقت الحالى وهى:

أولا : إذا كانت الصلاة قد فرضت ، والمساجد قد أنشئت من أجل صهر المسلمين فى بوتقة واحدة ، تجعل منهم جماعة واحدة هى جماعة المسلمين ، فكيف نسمح للمذاهب الأربعة : الشافعى ، والمالكى وابن حنبل وأبى حنيفة ؛ بتقسيم المسلمين إلى أربع جماعات ، كما يحدث حالياً فى المجتمع الواحد ، كما هو الحال فى سوريا ، وكما يحدث بين مختلف المجتمعات العربية . . . إننى من الناحية الاجتماعية أقول إن مثل هذا التقسيم ليس لصالح المجتمع ولا لصالح الإسلام . وإن كان لا يمكننى أن أقطع برأى وحدى .

وهناك بعض الموضوعات المتصلة بالمذاهب الأربعة أيضاً مثل قول أبى حنيفة بوقوع طلاق السكران ، وما فى هذا من تلمس لهدم الأسرة ، وقوله أيضاً — بعكس ما قال مالك — من أن الزكاة لا تدفع إلا على الأشياء المجمدة أو التى يمكن اختزانها . . . ومن ثم فلا زكاة على العنب والبرتقال والتفاح وقصب السكر والخوخ والمشمش والطماطم وما إلى ذلك . وعذره أن هذه المحاصيل الزراعية لم تكن موجودة فى زمانه ، أو فى المنطقة التى كان يعيش فيها ولا يعلم عنها شيئاً ... وهناك أيضاً قول الشافعى بأن مجرد لمس يد المرأة بالتحية ينقض الوضوء ، واختلاف مالك معه فى ذلك ؛ ومن الأمثلة الأخرى أن شرب الخمر فى المذهب الحنفى عقوبته ثمانون جلدة وفى الفقه الشافعى أربعون جلدة ، فأيهما نطبق ؟ ولابد أن نتفق أولا على مذهب واحد تقام به الحدود فى كل الدول الإسلامية بدلا من الأخذ بالمذهب الشافعى فى مصر وباكستان والأخذ بالمذهب الحنفى فى السعودية .. إلخ . وكذلك الأخذ بالاتجاه السنى فى أغلبية الدول العربية ، والإسلامية . والأخذ بالمذهب الشيعى فى إيران والعراق واليمن . . إلخ .

ومن المعروف أن للشيعة فرقا متعددة أشهرها فرقة الشيعة الإمامية وقد عرفوا بهذا الاسم لأن كثيراً من تعاليمهم تدور حول الإمام وأقوال الأئمة عندهم مصدر من مصادر التشريع ، لا مجال فيها لمناقشة أو اجتهاد ، والإمام بهذا لا يسأل عما يفعل .

ومع ذلك فقد انقسمت هذه الفرقة أيضاً إلى فريقين هما :

(١) الشيعة الإسماعيلية :

وهم الذين يجعلون الأئمة عندهم سبعة آخرهم إسماعيل بن جعفر الصادق أحد أحفاد سيدنا على بن أبى طالب ، وهم منتشرون فى باكستان الهند ورئيسهم هو أغا خان .

٢ — الشيعة الاثنا عشرية :

ومنهم يتكون معظم شعب إيران . وجزء كبير من شعب العراق، وهى تجعل سلسلة الأئمة تنتهى بالإمام الثانى عشر محمد المهدى المنتظر ، الذى يقولون إنه دخل سرداباً فى مدينة « سامرا » بالعراق سنة ٢٦٠هـ فراراً من العباسيين . واختفى بعد ذلك . وهؤلاء الشيعة ينتظرون خروجه إلى الآن . ويقولون إنه المهدى المنتظر الذى سيعود إلى الدنيا ليملأها عدلا ونوراً ويقضى على الظلم والفساد فيها .

وإلى جانب هاتين الطائفتين من غلاة الشيعة توجد فرق أخرى معتدلة لا تكفر أحداً ، على رأسها طائفة الزيدية ، نسبة إلى زيد بن على بن زين العابدين . أحد أحفاد على بن أبى طالب رضى الله عنه ، وهذه الطائفة منتشرة فى اليمن بصفة أساسية .

ومن المبادىء التى يعتنقها أتباع الاتجاه الشيعى ما يلى :

١ — نظرتهم التقديسية لأئمتهم ، فالإمام عندهم — كما قدمنا — معصوم من الخطأ ، وأقوالهم مصدر من مصادر التشريع ؛ لا مجال فيها

لمناقشة أو اجتهاد – نفس الاعتقاد الماركسي ، حيث لا يجوز مناقشة آراء وتعاليم ماركس أو الاجتهاد فيها – وقد انسحبت هذا القداسة على علمائهم الحاليين . وهذا هو سر القوة الشعبية الجارفة التي يتمتع بها علماء الشيعة في إيران وغيرها ، وعلى رأسهم آية الله ، روح الله الخميني .

٢ – من حق الشيعي أن يظهر غير ما يبطن لأدنى مخافة . وقد جاء هذا المبدأ نتيجة للاضطهاد والمذابح التي تعرض لهاالشيعة في عهود الأمويين والعباسيين .

وهناك أيضاً عدة خلافات بين الاتجاه السني في مصر والسعودية ... والاتجاه الشيعي في إيران والعراق . . . :

(ا) فمصادر التشريع عند السنيين أهمها القرآن الكريم والسنة المطهرة والإجماع (أي إجماع رأي الصحابة في أمر معين) والقياس .

(ب) والشيعيون لا يعترفون بالإجماع والقياس ويأخذون بأقوال أئمتهم ولا يأخذون الأحاديث التي وردت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا كان مصدرها خلفاء المسلمين الأوائل : أبا بكر وعمر وعثمان ، أو كانت واردة عن السيدة عائشة لأنها اشتركت في الحرب ضد علي في موقعة « الجمل » بعد مقتل عثمان وخلافة علي . . . والقرآن الكريم عندهم أهم مصدر من مصادر التشريع ولكن بعد تفسيره تفسيراً شيعياً . . إلخ .

وقد أدى الاختلاف في مصادر التشريع بين أهل السنة والشيعة إلى بعض الاختلافات في التطبيق الإسلامي مثل :

– الشيعة يجيزون زواج المتعة الذي ينكره بقية المسلمين ، وزواج المتعة ، كما هو معروف هو أن يتزوج رجل بامرأة لمدة محددة وبأجر متفق عليه ، فاذا انتهت المدة المحددة ، انتهى الزواج .

– والطلاق عند الشيعة يشترط لوقوعه وجود شاهدين كالزواج تماماً . وهم يقولون بالإضافة إلى ذلك أنه لا عدة (مرور ثلاثة

أشهر على طلاق الزوجة من زوجها) على الصغيرة أو المرأة التى تبلغ سن اليأس ، فيجوز لها أن تتزوج على الفور .

— شيعة العراق لا يؤدون صلاة الجمعة بحجة أنه لابد فيها من إذن من الإمام ، والإمام غير موجود حالياً . . . وهم فى انتظاره أو بالأحرى فى انتظار المهدى المنتظر .

والسؤال أو القضية هنا : هل المسلمون — طبقاً لمقتضيات الشريعة الإسلامية — هم السنيون أم الشيعيون ؟ أم أن كلهم من المسلمين ؟ ولكن إسلام كل طائفة يختلف فى الدرجة ولا يختلف فى النوع ؟

وبالمثل : هل المسلمون — طبقاً لقواعد الشريعة الإسلامية — هم أتباع المذهب الشافعى ، أم المذهب المالكى ، أم المذهب الحنفى ، أم المذهب الحنبلى ؟ أم أن أتباع كل هذه المذاهب من المسلمين والاختلاف بينهم فى الدرجة وليس فى النوع ؟

إن مثل هذه الاختلافات فى مصادر المعرفة الإسلامية تؤدى إلى اختلاف وتناقض فى المعرفة ، وبالتالى تختفى وحدة المعرفة ، وكل ذلك ينعكس على الفكر الاجتماعى الإسلامى .

ثانياً : لماذا يكتب القرآن الكريم بالرسم العثمانى وليس بالرسم العربى الذى نكتب ونقرأ به ، والرأى عندى من الناحية الاجتماعية — ومن أجل وحدة وسيلة المعرفة — أن هذا أسلوب غير تربوى ، فاما أن نكتب القرآن الكريم باللغة العربية التى نقرأ ونكتب بها ، أو نترك اللغة العربية بشكلها الحالى نهائياً ، ونكتب بالشكل العثمانى لتوحيد وسيلة التحصيل والمعرفة لدى الناشئة .

ثالثاً : لماذا لم يقسم الله سبحانه وتعالى عدة مرات ببعض المظاهر اللونية مثل قوله تعالى :

— « فلا أقسم بمواقع النجوم ، وإنه لقسم لو تعلمون عظيم ، إنه لقرآن كريم فى كتاب مكنون » (الواقعة ٧٥)

— « فلا أقسم برب المشارق والمغارب ، إنا لقادرون »
(المعارج — ٤)

— لا أقسم بيوم القيامة ، ولا أقسم بالنفس اللوامة » (القيامة١، ٢)

— « فلا أقسم بالخنس ، الجوار الكنس ، والليل إذا عسعس والصبح إذا تنفس » (التكوير ١٥ — ١٨) .

— « فلا أقسم بالشفق ، والليل وما وسق ، والقمر إذا اتسق، لتركن طبقاً عن طبق » (الانشقاق ١٦ — ١٩)

« لا أقسم بهذا البلد . وأنت حل بهذا البلد . ووالد وما ولد . لقد خلقنا الإنسان فى كبد » (البلد ١ — ٤) .

رابعاً : لماذا لا نربط بين بعض الآيات والأحاديث التى تتناول قضية واحدة ربطاً مقنعاً ، ومن أمثلة ذلك :

(ا) قوله تعالى « من يهد الله فهو المهتد ، ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً » .

(ب) وقوله صلى الله عليه وسلم « جفت الصحف وطويت الأقلام ولا حيلة فى الرزق » .

(حـ) وقوله سبحانه وتعالى « إنك لا تهدى من أحببت ، ولكن الله يهدى من يشاء » .

وكذلك :

— لما اختار الله سبحانه وتعالى مكة والمدينة المنورة ، وأقام بيته الحرام فى مكة وأقام الرسول عليه الصلاة والسلام مسجده فى المدينة المنورة ، إذ من المعروف أنه ليس هناك اختيار عشوائى .

وإنما كل شىء بحساب وتخطيط فى الإسلام لقوله سبحانه وتعالى « **الله أعلم حيث يجعل رسالته** » وهل هنالك بالفعل ارتباط ذو دلالة جوهرية بين الدين والتخلف ، وارتباط غير جوهرى بين التدين

والتحضر ، ومن ثم فان اختيار تلك المنطقة لم يكن لشيء سوى التخلف كما يزعم الزاعمون ؟

وكذلك :

لماذا كانت مصر والهند والصين ، هى المجتمعات المزدهرة فى بداية التاريخ البشرى . . . ثم انتقلت شعلة الحضارة والازدهار إلى الدولة الإسلامية . . . ثم انتقلت إلى أوروبا وأمريكا . . . وها هى الحضارة الأوروبية والأمريكية تؤذن بالأفول ، ويتوقع أن يكون المستقبل للصين واليابان . . . وما علاقة ذلك بقوله تعالى : **« وتلك الأيام نداولها بين الناس »** . والربط بين كل هذا وقوله تعالى **« كنتم خير أمة أخرجت للناس »** وقوله تعالى : **« ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين ، إلا من رحم ربك »** .

وكذلك :

— لماذا اختار الله يوسف بالذات ، ليعيش فى منزل العزيز بالذات ، ومع امرأة العزيز بالذات؟... وما هى الأهداف الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والسياسية والدينية من وراء هذه الاختيارات ؟

وأنا أقرر هنا أن علماء الدين الإسلامى ؛ قد تناولوا كل هذه القضايا بالشرح والتحليل فى ضوء الشروح والنقول والتفسيرات القديمة . . . ولكن دون الربط بين الإطار الكلى لهذه الموضوعات ، وربما ربطوا بينها وقصرت معرفتى أنا عن ذلك . وسواء ربطوا — أو لم يربطوا — بينها ، فان الأمر — فى ضوء المتغيرات الحالية — لم يعد يسمح باعتبار تفسير آيات القرآن الكريم من أعمال علماء الدين وحدهم فحسب . فقد تقدمت العلوم ولا سيما علم الاجتماع وعلم النفس وعلوم الطب والتشريح والطبيعة والفلك والاقتصاد والسياسة . . . ولذلك نقترح إعادة تفسير القرآن الكريم بشرط اشتراك المتخصصين فى العلوم السالفة الذكر كفريق واحد فى التفسير .

إننا إن فعلنا ذلك نستطيع أن نفحم أعداء الإسلام الذين يكتبون فى مجله نيوزويك وغيرها ، وإن لم نفعل فلن نتمكن من الرد عليهم

ونكون من غير المبلغين لرسالة الله سبحانه وتعالى من خلال مسارات الفكر الاجتماعى الإسلامى العالمى .

وعلى ذلك يمكن تلخيص نظريتنا الإعلامية إزاء هذه التناقضات والاختلافات الإسلامية أو بين المسلمين ، حتى يمكن توحيد مصادر المعرفة ، وحتى نساعد الداعية الإسلامى فى أداء رسالته ، بتزويده بأسلوب يمكنه من الربط بين الفكر الاجتماعى الإسلامى ، والفكر الاجتماعى العالمى :

١ ــ الأخذ بأحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام المتفق عليها وإلغاء ما عدا ذلك .

٢ ــ الأخذ بالمتفق عليه من المذاهب الأربعة وإلغاء ما عدا ذلك ، واعتبار المتفق عليه من إسهامات المجتهدين ، وإلغاء هذه المذاهب نهائياً لتوحيد الاتجاهات الفكرية وأساليب العبادة .

٣ ــ إعادة تفسير القرآن الكريم والمتفق عليه من السنة المطهرة ، بواسطة فريق متكامل من علماء الدين وعلم الاجتماع وعلم النفس والطبيعة والأحياء والطب والاقتصاد ... وليس معنى ذلك إلغاء التفسيرات القديمة وإنما إعادة صياغتها فى ضوء المتغيرات الجديدة المتلاحقة ... وبشرط ألا يكون هناك ــ بعد ذلك ــ سوى تفسير واحد متفق عليه ، ولا يؤخذ بغيره ، وأن تشترك فى هذا العمل وفود من المتخرجين فى الجامعات الإسلامية والعربية .

٤ ــ الإيمان المطلق بالتفسيرات الدينية الإسلامية لكل من فكرة الألوهية والبعث والخلود وما إليها باعتبارها أفضل التفاسير المتاحة ، ما دام العلم عاجزاً عن دراستها بمناهجه الحديثة .

٥ ــ اعتبار من لم يأخذ بهذه القواعد الأربع مرتدا عن الإسلام أو غير مسلم .

٦ ــ أن تتولى المملكة العربية السعودية تنفيذ هذه الخطوات .

الفصل الخامس عشر
علم الاجتماع فى القرن العشرين

النظريات والاتجاهات والدراسات الاجتماعية التى عرضنا لها فى الفصول السابقة تكونت لها مدارس عديدة . وكل مدرسة تتبنى نظرية أو أكثر لمفكر من المفكرين الاجتماعيين ،أو قد تتبنى إحدى المدارس نظريات مفكر واحد من الرواد مثل دوركايم أو غيره . وقد أدت نشأة هذه المدارس إلى تطورات بالغة الأهمية فى مجال علم الاجتماع بصورة جعلت منه علما تركيبيا متكاملا . ويلاحظ أن نضوج علم الاجتماع بهذه الصورة قد أدى إلى تلاشى بقايا الاتجاهات الفكرية الدخيلة على علم الاجتماع مثل النزعة التطورية، الحتمية الاقتصادية ، التفسير الجغرافى البحت، والاتجاه الصورى. هذا وسوف نتناول هذه المدارس فى مؤلف خاص بذلك . غير أن الذى تجدر الإشارة إليه هنا ، وجود اتجاهين متميزين فى الدراسات الاجتماعية . هدف الأول منهما **إنشاء فرع جديد لعلم الاجتماع الرياضى** ... وهو الفرع الذى نشأ ليحل محل النزعة الوضعية الحديثة ... والثانى هدفه **إنشاء فرع جديد لقياس العلاقات الاجتماعية**؛ ذلك الفرع الذى نشأ جنبا إلى جنب « سوسيولوجيا الجماعات الصغيرة »أو« **المكروسوسيولوجيا**» «Microsociology» وكذلك علم الاجتماع السينمائى وسوف نتناول هذين الاتجاهين مع علم الاجتماع السينمائى بالتفصيل بالصفحات التالية :

١ـ الأصول التاريخية لعلم الاجتماع الرياضى :

نضجت دراسات علم الاجتماع فى الربع الثانى من القرن العشرين بدرجة معينة ، بعد أن مهد لها « جيدنجز » ١٨٥٥ — ١٩٣١ بإسهاماته السوسيولوجية التى اتسمت فى البداية بطابع نفسى ، ثم بطابع كمى سلوكى

فيما بعد، دون أن يهجر نزعته التطورية باعتباره من المتخصصين فى العلوم الهندسية . وبذلك أصبح « **جيدنجز** » من رواد الوضعية الحديثة فى علم الاجتماع .

وقد جاءت نظريته هذه فى كتابه « **مبادىء علم الاجتماع** »(١) ثم عاد ونقحها فى كتابه « أسس علم الاجتماع »(٢) ، والمفهوم الرئيسى الذى يقوم عليه علم الاجتماع عند جيدنجز هو « الوعى بالنوع » Consiousness of kind أى حالة الوعى التى تجعل كل كائن يدرك وجود الكائن الآخر على أساس التشابه بينهما فى النوع ، وربما كان هذا الوعى نتيجة القهر أو التقليد ، إلا أنه لا يعدو مجرد نتيجة مصاحبة ، بمعنى أنه قد يكون مسئولا عن السعى إلى التعاقد أو الاتفاق أو ما إلى ذلك من الظواهر الاجتماعية . **وقد ابتكر جيدنجز مفهوم الوعى بالنوع أو اقتبسه من دراسات آدم سميث فى مؤلفه « نظرية المشاعر الأخلاقية »(٣) لكى يكون مفهوما وسطا بين مفهوم العقل الجمعى لدى دوركايم ومفهوم المحاكاة لدى تارد . ومفهوم التعاقد لدى « دى جريف »** G. de Great **ومفهوم الاتفاق لدى نوفيكوف ،** تلك المفاهيم التى لم يوافق عليها جيدنجز . ومن ثم فقد استبدلها بمفهوم الوعى بالنوع . ذلك المفهوم الذى يعمل — كما يرى جيدنجز — على تحديد السلوك الاجتماعى وتمييزه عن أنماط السلوك الأخرى المشابهة مثل السلوك الاقتصادى أو السياسى أو الدينى . ومن هنا فإن الوعى بالنوع يعتبر استعداداً إراديا للعقل يتكون من التعاطف العضوى ، وإدراك التماثل ، والتعاطف المتبادل والحب والرغبة فى التقدير .

---

(١) Gilddings, F. H. ; Principles of Sociology. London, 1396.

(٢) Giddings, F.H. Elements of Sociology, London, 1893

(٣) Smith, A. : Theory of Moral Sentiments, London, 1759

وترتيبا على ذلك فإن علم الاجتماع هو محاولة وضعية تاريخية لتفسير المجتمع بالنظر إليه كوافع ملموس ، وهو علم عام – كما يصفه جيدنجز – يدرس كافة فئات الظواهر الاجتماعية ، ويركز على السمات المشتركة بين الظواهر الفرعية . وغايته الاهتمام بالمبادىء والعناصر الأولى . ويضاف إلى ذلك أن جيدنجز استبدل التعريف الاصطلاحى السالف الذكر بتعريف آخر مبناه أن علم الاجتماع يحاول تفسير الظواهر الاجتماعية فى ضوء السلوك النفسى ، والتوافق العضوى ، والانتخاب الطبيعى والمحافظة على الطاقة .

غير أن اعتباره لعلم الاجتماع علما عاما يؤخذ عليه ، ذلك أن علم الاجتماع واقعى وليس علما مجردا ، كما أن هدفه ليس مجرد إعادة بناء التاريخ ، وإنما هدفه تفسير الظواهر الاجتماعية والتحكم فيها . والتنبؤ بما ستكون عليه فى المستقبل ، وبالرغم من ذلك فإن **نظرته التطورية فى علم الاجتماع وتقسيم هذا العلم إلى إستاتيكا وديناميكا ، قد أخذ بيد العلم نحو الوضعية الحديثة ، هذا وقد تبلورت تلك الوضعية هذه على يدى لندبرج(١)** وهى تقوم على ثلاثة أسس هى :

١– الأساس السلوكى :

يعتقد لندبرج أن كل العلوم – اجتماعية كانت أو غير اجتماعية – هى بالضرورة **أداة أو وسيلة تكيفية** ، بمعنى أن كل استجابة تبدأ عادة بضرب من التوتر أو عدم الاتزان يستشعره الكائن العضوى الذى يجريها .

---

(١) جورج لند برج ، واحد من ألمع ممثلى الوضعية الحديثة ، وقد شغل منصب أستاذ علم الاجتماع بجامعة واشنطن ، بعد أن كان عضوا بهيئة التدريس بكثير من الكليات فى الجامعات الأخرى ، وشغل منصب رئيس الجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع فى سنة ١٩٣٤ ، ويتضمن مؤلفه الشهير « هل العلم يريد إنقاذنا؟ » Cran Science saves us عرضا شاملا لوجهات نظرة . أما عمله الأساسى حتى اليوم فهو مؤلفه « أسس علم الاجتماع » Foundatien of Sociology

ولعل ذلك يشابه تماما وجهة نظر العلوم السلوكية . ولا سيما أنها تتجنب الإشارة إلى أية وقائع أو حقائق عقلية . ومن هنا فإن كل ظروف التكيف هدفها الوصول إلى التوازن المنشود للكائن العضوى .

٢ـ المجال البراجماتى :

هذا وتتميز العلوم الاجتماعية بما فيها علم الاجتماع بأن التكيف الخاص يعتمد على أن كل الظواهر التى تخضع للدراسة العلمية تتشكل نتيجة لتحولات الطاقة Energ transferastion أى الحركة Motion التى تحدث فى الكون الطبيعى . ومن هنا فإنها كل « حركة » تحدث فى زمن معين وفى « مجال معين من القوة » . ويلاحظ أن الأخير « مجال القوة » يخضع بدوره لتشكيل أحد جوانب الكون ، ذلك الذى يمكن تعريفه تيسيرا للدراسة بأنه موقف Situation وهذا يتفق مع وجهة نظر **الفلسفة البراجماتية بصفة عامة أو الأبستمولوجيا الوضعية** Positivistic Epistemology **التى أسسها وليم جيمس** (١٨٤٢ — ١٩١٠) يضاف إلى ذلك أننا إذا طبقنا مفهوم « مجال القوة » ذلك المفهوم الذى يماثل مفهوم « **الموقف الكلى** » الذى ورد فى أعمال « ترماس » الأولى عن الظواهر الاجتماعية ، فإن الحركات (السلوك) التى تصدر عن الأشخاص ، والتى تحدد بدورها وضعهم فى المواقف الاجتماعية تشكل موضوع الدراسة فى العلوم الإنسانية .

أما السلوك المتبادل بين أى عدد من المكونات — قد تكون أشخاصا — فى موقف معين ، أى التفاعل . فإن لندبرج يرى أن التفاعل الإنسانى يتطلب مجموعة من الرموز لكى تكون بمثابة وسائل للاتصال . ومن الرموز الأساسية فى الاتصال **مفهومان هما : التجمع** Association **والتفرق** Dissociation وهذا يشبه وجهة نظر « سيمل » ومدرسته ... ومن جهة أخرى فإن هذين المفهومين فى مجال الا تصال يشيران إلى حركة إما متجهة إلى وضع معين أو مبتعدة عنه . وهذا بدوره يذكرنا أيضاً بفكرة الجذب والتنافر بين جسيمات الذرة Atom

٣ـ الأساس الكمى :

هذا ويعتمد الأساس الكمى على العد والقياس كمنهاج للدراسة ، لا غنى عنه للبحث العلمى فى أى ميدان ، وينطبق ذلك على علم الاجتماع. وكان «كيتليه» هو أول من أشار إلى أهمية هذا المنهاج فى علم الاجتماع ، وكان ذلك فى الربع الأول من القرن التاسع عشر ، حين أحدثت دراساته فى البيولوجيا تأثيراً ملموساً فى علم الاجتماع ، وقد دعم هذا الاتجاه فرانسيس جالتون (١٨٢٢ – ١٩١١) وتلميذه كارل بيرسون (١٨٥٧ـ ١٩٣٦)عندمانشر دراسةله بعنوان« قواعدالعلم» "The Grammer of Scence" سنة ١٨٩٢ ، تلك الدراسة التى أصبحت مرجعاً أساسياً للوضعية الحديثة Neo positivism على اعتبار أنها تدعم النزعة الكمية ،والعنصرين الأساسيين الآخرين من عناصر الوضعية الحديثة دعما كاملا(١) .

وقد أضاف لندبرج إلى ذلك أن التعميم العلمى بالضرورة تعميم كمى بصفة دائمة(٢) ، وطالب بعدم الفصل بين المناهج الكمية والمناهج الكيفية فى الدراسة ، بمعنى أن يقوم التعميم العلمى أيضاً على القياس الكمى الذى يعتبره « لندبرج » ضرورياً إذا ما أراد العلم أن يقدم وصفاً وتحليلا أكثر دقة لكل ما يدرسه من ظواهر(٣) .

٤ـ الأساس الإجرائى :

يرى لندبرج أن من الضرورى استخدام التعاريف الإجرائية ، وهى ضرورة تنسق مع النزعة الأبستمولوجية البراجماتية التى ترى أن الظواهر

(١) Loundberg, G. A.; «Quantative Methodes in Social psychology» American Sociological Review, Vol. I (1936). p. 44.

(٢) Lundberg, G. A.; «Operational Definitions in the Social Sciences» American journal of Sociology, Vol., 47 (942) p. 786.

(٣) Lundberg, G. A.; Social Research, 2nd, ed. (New York) Longman, Green, 1942, p. 24.

تكون «موضوعية» إلى المدى الذى تصبح فيه محكات الاتفاق والاستدلال فى التنبؤ على درجة عالية من الكفاية ، **ولهذا فان « لندبرج » يرى أن التعاريف « القبلية » مثل تلك التى تسلم بضرورة « المجتمع » و « الثقافة » و « النظام » .. وما إلى ذلك ، ما هى إلا صورة من صور المنطق الأرسطى المعدل** ، وهى على هذا النحو تعد عديمة الفائدة علمياً .

ويتساءل لندبرج عن التعاريف الأكثر فائدة فى فهم الظواهر ، ويجيب على تساؤله بأنها التعاريف الإجرائية ، على اعتبار أنها تستطيع أن تحدد وتعين الإجراءات أو العمليات التى يستعان بها فى قياس الظاهرة موضوع الدراسة . فالمسافة هى التى تقاس بمسطرة أو أية أداة أخرى ، والزمن يقاس بعقارب الساعة : **والذكاء هو ما يقاس عن طريق استخدام اختبارات الذكاء** .

نخلص من هذا إلى أن لندبرج قد ربط ربطا محكما بين كل من القياس الكمى والسلوكية الإجرائية ، ويلاحظ أنه خفف من هذا الربط قليلا فى مؤلفه الرئيسى « أسس علم الاجتماع »(١) .

وكان « استيوارت دود » هو الركن الثانى فى الوضعية الحديثة ، وكان — أيضاً — زميلا للندبرج فى جامعة واشنطن ، وكانت له بحوث ميدانية فى منطقة الشرق الأوسط . وقد وضع « دود » مؤلفاً بعنوان « أبعاد المجتمع »(٢) . وفى هذا المؤلف حدد ما يقصده بالأبعاد . . . **وهو إقامة نظرية كمية منظمة للمجتمع أطلق عليها اسم « نظرية الموقف »** Situation Theory وتختصر S. Theory .

---

(١) Lundberg, G. A.; Foundation of Sociology. Macmillan, N. Y., pp. 12—14.

(٢) Dodd, S.C.; Systematic Sociology Science, A Dimonsional Sociology, 1947, (American University of Beirut ...) Social Series. No. 16).

فاذا ترجمنا حرف «S» اختصار Situation إلى حرف (ق) فان « دود » يرى أنه من الميسور تخيل الموقف من أربع زوايا هي « الزمان » Time و « المكان » Space وهما زاويتان شائعتان في كل العلوم ، ثم « السكان » Population وهؤلاء يمثلون زاوية مشتركة فيما بين العلوم الاجتماعية ، وأخيراً زاوية « سمات السكان » Population Characteristics وبيئاتهم . والزاوية الأخيرة هى التى يمكن أن تكون متغيراً من موقف إلى آخر ، وأضاف « دود » أن هذا التصنيف من الشمول بحيث يستوعب « أى شىء آخر » وتيسيراً للدراسة فقد رمز « دود » إلى هذه الزوايا الأربع بالحروف التالية : ت — الزمان، ل — المكان ، ب — السكان ، ى — المؤشر Indicator وهذا المؤشر يقصد به سمات السكان ، أى أنه يمكن أن يشير إلى أى سمة من سمات السكان مثل الإفراط السكانى Over Population أو الانسياقات الاجتماعية فى الاستهلاك أو فى الموضات .. . إلخ . وهذه الرموز هى الخطوة الأولى فى نظرية « دود » .

على حين أن الخطوة الثانية من هذه النظرية هى التعبير عن كل موقف اجتماعى بزواياه الأربع ، « بمعادلة كمية » تتكون من أربعة مكونات يمكن أن يشار إليها بالرموز الرقمية بحيث تسمح باستخدام مبادىء علم الجبر فى تناولها علميا . .

أما الخطوة الثالثه فى هذه النظرية فإنها تقوم على إعداد « مصفوفة ارتباطية » Interrelational Matrix وهذه المصفوفة تقسم إلى خلايا بعدد أبعاد الموقف ، بحيث يمكن وضع كل رقم فى الخلية (المربع) المناسب له . وهذه المصفوفة يمكن أن تستخدم كأداة للتحليل والتنبؤ فى آن واحد . كما أن هذه المصفوفة الارتباطية — كما يرى دود — يمكن أن توفر لنا المساعدة الفعالة فى تطوير وتنقيح التعاريف الإجرائية لبعض الاصطلاحات الغامضة مثل الجماعة الداخلية In-Group والجماعة

الخارجية Out-Group والانعزال Isolation والاتصال والتفاعل ، القادة Leaders والنجوم Stars والجماعة ، والمجتمع المحلى Communty ؛ والعملية الاقتصادية ، والضبط الاجتماعى Social Controlوما إلى ذلك ؛ يضاف إلى ذلك أن المصفوفة الارتباطية تسمح لنا بامكانية تعريف الجماعة تعريفاً دقيقاً ، وكذلك المجتمع المحلى الذى يعتبر وحدة اجتماعية أكبر من الجماعة عن طريق الربط بين تحليل نتائج مجموعة من المصفوفات الارتباطية ، وعلى هذا فان استخدام المعادلات الكمية فى تحليل الخلايا الخالية من الرموز أو الأرقام يجعلنا نستطيع التنبؤ بخصائص المواقف التى لم يتيسر لنا ملاحظتها(١) .

ويصر « دود » على مطالبة الذين يستخدمون تلك النظرية باستخدام التعاريف الإجرائية . والتعريف يعتبر إجرائياً — من وجهة نظره — إذا تضمن عناصر نشأة الظاهرة وتشخيصها ، بحيث يستطيع ذلك التعريف أن يواجه اختباراً على درجة عالية من الثبات . ومن هنا فانه يرى أن عناصر نشأة الظاهرة موضوع الدراسة يجب أن تسمح بقياسها إحصائيا وهذا شرط ضرورى يراه « دود » من أجل التعبير العلمى .

وأوضح (دود) أن نظريته هذه : شاملة ، ثابتة ، دقيقة ، مختصرة ، ومفيدة فى نفس الوقت ، بمعنى أن شمولها يرجع إلى وجود زاوية مفتوحة الطرف يمكن أن تضم (كل شىء آخر) وقد رمز إليها بالرمز (ى) وثباتها يرجع إلى التصنيفات التى قدمها بحاث آخرون تتفق مع التصنيف الذى تضمنته نظريته . وكذلك فإن دقتها ترجع إلى أنها تعتبر بطريقة إجرائية محددة من المفاهيم والرموز على حين أنها مختصرة لأنها تستعين فقط بستة عشر رمزاً . أربعة منها تشير إلى المكونات الفرضية ومثلها تشير إلى العمليات الحسابية ، وأربعة ثالثة تشير إلى التجمع

---

(١) انظر بعض نماذج المصفوفات الارتباطية فى مؤلفنا بعنوان (قواعد البحث الاجتماعى) الطبعة الثالثة وكذلك إعداد وتحليل تلك المصفوفات .

والتصنيف المركب والارتباط والأس ، وأخيراً أربعة تشير إلى عدد الزوايا وطبيعتها ، أى المسافة بين الزوايا والحالات .

تلك هى « نظرية الموقف » لدى « دود » ولقد اعترف ـ هو ـ بصعوبة استخدامها ، وباستحالة إثبات مدى فائدتها ، إلا بعد أن يتمكن كثير من علماء الاجتماع من اختبارها لفترة طويلة نسبيا ، يجمعون خلالها بيانات وفيرة . وبذلك يمكن تقدير النظرية تقديراً سليما . يضاف إلى ذلك أن أحداً من علماء الاجتماع لم يقم باستخدام تلك النظرية مثلهم مثل مؤلفها : بل إن مؤلفها نفسه **قد اتجه إلى** مدرسة « **السوسيومترى** » **أى مدرسة قياس العلاقات الاجتماعية** وسوسيولجيا **الجماعات الصغيرة (الميكروسوسيولوجيا) على اعتبار أن** المصفوفة الاجتماعية **يمكن أن تستخدم بكفاءة أكثر فى مجال قياس العلاقات الاجتماعية(١) .**

هذا ويمكن دراسة الصلة بين الوضعية الحديثة وعلم الاجتماع المعاصر على النحو التالى :

أولا : الوضعية الحديثة وعلم الاجتماع المعاصر :

أدت دراسات « لند برج ودود » إلى انتشار استخدام المنهاج الرياضى فى كل بحوث علم الاجتماع فى الولايات المتحدة الأمريكية ، ومما يؤكد ذلك أن جميع الدوريات التى تختص بنشر المقالات والدراسات الاجتماعية تزخر بمثل هذه الموضوعات . ولعل من أهم الذين حملوا لواء علم الاجتماع الرياضى فى أمريكا ثلاثة هم :

١ ــ جورج زيف Zipf

كرس جهوده العلمية من أجل محاولة إيجاد « تكامل نظرى بين عدد من المقاييس الاجتماعية» وتقديم « **فهم معقول لبواعث السلوك الإنسانى** » على

---

(١) Dodd, S.C. : «The Tramsact Model», Sociometry and Science of Man, Vol. 18, 1956.

اعتبار أن السلوك ظاهرة طبيعية خالصة . وهذا الاعتبار يرتكز من وجهة نظر « زيف » على مسلمة مشتقة من الاستدلال الرياضى ، يفترض فيها أنها « تحكم **سلوك الأفراد والجماعة الاجتماعية** » كما تؤيدها شواهد واقعية يفترض فيها أيضاً أن تؤيد هذا الاستدلال . وفى مؤلف آخر له بعنوان « السلوك الإنسانى ومبدأ الاقتصاد فى الجهد » أو (**مقدمة فى الإيكولوجيا البشرية**)(١) حدد المسلمة الأساسية لنظريته وهى (مبدأ الاقتصاد فى الجهد) وهو المبدأ الذى يعتمد عليه خبراء الكفاية الإنتاجية فى التقليل من الجهود المبذولة فى أداء الأعمال ، حتى يزيد الإنتاج ... ولذلك حاول (زيف) تطبيق هذا المبدأ على بعض النواحى الاجتماعية مثل السكان ووضع فى هذا المجال معادلة لتحديد حجم السكان فى المجتمع وقام أيضاً بدراسات لبعض مؤسسات الخدمات فى المدن الأمريكية . وعندما أراد تطبيق معادلاته فى أقطار أخرى غير الولايات المتحدة الأمريكية مثل المجر ، ألمانيا . إمبراطورية النمسا ، وغير ذلك من دول أوروبا واجهته صعوبات ترجع إلى أن هذه الأقطار توجد بها مناطق ذات « توازن غير مستقر » لا يلائم إطار نظريته.

وهذه النظرية لاتقدم لنا إجابات على التساؤلات الأساسية فى النظرية الاجتماعية ، اللهم إلا إذا استثنينا التساؤل المتعلق بالمحددات الأساسية للظواهر الاجتماعية . ذلك أن تلك النظرية على نحو ما تبدو ، تعنى أن حالة المجتمع وظروفه إنما تتعين بالدور الذى يمارسه القانون الرياضى . غير أنه مما يجدر ذكره أن مؤلف « زيف » يحدد المقصود بالمجتمع والعلاقة بين الفرد والمجتمع حيث قال «يمكن أن ننظر إلى المجتمع البشرى باعتباره ميدانا لتأثيرات متبادلة بينه وبين الأفراد الأعضاء المكونين له» ..(١) ذلك أن « زيف » يرى أن « **النسق الاجتماعى يتألف من جماعة من الأفراد الذين يسعون متعاونين**

---

(١) Zipf, G.; Human Behavior and the Principle of Least Effort of An Introduction To Human Ecology Hofner, N.Y., 1949.

(٢) Ibid. p. 347.

مستخدمين وسائل أو قواعد معينة من الإجراءات ، فى ظل فرض أساسى مبناه أن كل فرد يقدم نفس مقدار العمل ، ويتلقى نفس الجزاء مع بذل الحد الأدنى من العمل ، وواضح أن هذا الفرض يعتمد على المسلمة التى قامت عليها نظريته وهى (الاقتصاد فى الجهد) ومن ثم فقد جاء هذا الفرض بعيداً عن الواقع .

٢– نيكولا راشفسكى :

وهو صاحب النظرية الرياضية فى العلاقات الإنسانية(١) وهذه النظرية توضح الاتجاه الرياضى فى علم الاجتماع بصورة أكثر وضوحاً مما هى لدى (زيف). ذلك أن (راشفسكى) اعتقد أن التناول الرياضى للظواهر الاجتماعية المتشابكة أمر ميسور فقط ، فى حالة ما إذا استطعنا – بطريقة تخيلية – تحديد مواقف وحالات فى غاية البساطة والوضوح . ولكنه لم يحدد مسلمة أساسية لكيفية تبسيط وتوضيح تلك الحالات ، ومن هنا فإن تحليله لهذه الحالات يتخذ شكل معادلات رياضية يستحيل حلها .

٣– هورنل هارت :

يعتقد هارت مثل زيف وراشفسكى بوجود مسلمة النظام الرياضى فى الحياة الاجتماعية . غير أن (زيف وراشفسكى) تناولا الظواهر الاستقرارية (الاستاتيكية) فى المجتمع ، بينما تناول (هارت) الظواهر المتطورة (الديناميكية)، كما أنه لم يعتمد على مسلمة واحدة مثلهما ، وكذلك لم يقتصر على عرض نتائج دراساته ، وإنما عرضها مع نتائج غيره من الدارسين فى صورة متكاملة . وأعطى أمثلة للسكان وللاختراعات والابتكارات ولأحجام الإمبراطوريات ... بأن مثل هذه الأمور يمكن التعبير عنها بمنحنيات بيانية على أسس رياضية ... كما أن الاختراعات التكنولوجية يمكن أن

---

(١) Rashevsky, in Mathematical Theory of Human Relations, in Y. 1947.

تخضع للمنحنى اللوغاريتمى . ولذلك حاول **(هارت) الكشف عن الأسباب الكامنة وراء جدوث منحنيات معينة فى الحياة الاجتماعية ، لاسيا فى محاولته للتفسير العام « لسير التطور الثقافى »** الذى يعتمد على الاختراعات التى هى بطبيعتها عبارة عن ارتباطات جديدة بين عناصر ثقافية قديمة . ومعنى ذلك أن زيادة عدد الوحدات الثقافية تؤدى إلى زيادة احتمال حدوث الاختراعات . ومن ثم يمكن رسم منحنى بيانى لتلك العلاقة .

وكذلك سجل (هارت) ميل الوسائل التعليمية إلى الزيادة فى فعاليتها بشكل أكبر من أى نموذج آخر من نماذج التغير الثقافى التى كانت محل دراسته ، ومن هنا فقد أنكر أن تكون إمكانية تفسير تطابق عمليات اجتماعية معينة مع منحنيات رياضية مسألة من قبيل الصدفة البحتة ، ذاهبا إلى أنه يوجد شىء ما وراء المؤثرات الرياضية . وهذا الشىء يكمن فى طبيعة القانون الرياضى (١) .

وكان (هارت) علاوة على ذلك يعتقد أن علاج أخطار الوصول إلى العصر الذرى ، إنما تكمن فى التعجيل بتطور العلوم الاجتماعية .

تلك هى نظريات ثلاثة من علماء الوضعية الحديثة التى تعتمد على وجود حتمية رياضية فى كل الظواهر الاجتماعية ، غير أن نظرياتهم لم تجد من يتولى تطبيقها لإثبات مدى فاعليتها ، ويبدو أن ذلك يرجع إلى صعوبة تطبيق المعادلات التى كانت أساساً لنظرياتهم .

الوضعية الحديثة المتطرفة :

تتمثل الوضعية الحديثة فى علم الاجتماع فى دراسات اثنين من ألمع علماء الاجتماع فى العالم المعاصر ، وهما (أوجبرن وتشابن) اللذان يعتقدان فى إمكانية قياس الظواهر الاجتماعية ، حينما يكون ذلك متاحاً ، ويبرزان الدور

---

(١) Hart, H. ; «Logistic Social Tieands» American Journal of Sociology, 50 (1945), (P. 350)

الاستراتيجى الذى يمكن أن يلعبه التحليل الإحصائى فى البحث الاجتماعى بصفة عامة . ويطالبان بضرورة تنقيح وتطوير أدوات البحث الإمبيريقية. هذا ويمكن تناول وجهة نظر كل منهما على النحو التالى :

١- وليام أوجبرن(١) :

قام - منفرداً - أو مع آخرين بإجراء أبحاث علمية متعددة من أجل الحصول على معاملات ارتباط بين المظاهر المختلفة لهذه الظواهر ، مع تأكيد واضح على الموضوعات الاقتصادية والتكنولوجية . ولعل من المؤكد أن مؤلفه « الآثار الاجتماعية للطيران »(١) قد جعله قريباً جداً من الجناح الرياضى للوضعية الحديثة ، حيث أكد فى هذا المؤلف ، ضرورة اكتشاف مناهج تمكننا من التنبؤ بالتطورات الاجتماعية المقبلة .

هذا ولعل مؤلفه « التغير الاجتماعى » قد ساهم فى **استبدال مصطلح « التطور الاجتماعى » بمصطلح التغير الاجتماعى** . وفى الطبعة الثانية لهذا المؤلف التى صدرت سنة ١٩٥٠ أضاف فرضاً جديداً هو « الهوة الثقافية» Cultural lag ويبدأ هذا الفرض من فكرة مبناها أن جانباً كبيراً من التراث الاجتماعى للانسان يدخل فى نطاق ما يسمى بالثقافة المادية . وأن التكيف مع هذه الثقافة من الضرورة بمكان ، على اعتبار أن التغيرات التى تحدث فى الثقافة المادية تسبق التغيرات التى تحدث فى الثقافة اللا مادية . ومن هنا فإنه يستحيل أن يبدأ التكيف قبل أن يحدث التغير فى الثقافة المادية . غير أن العادات والأعراف القديمة - التى هى جزء من الثقافة اللا مادية - قد تتعثر فى ملاحقة هذا التغير . ومن ثم فإن أوجبرن

---

(١) حصل على درجة الدكتوراه من جامعة كولومبيا فى العشرينات من القرن العشرين ، عندما كان (جيدنجز) أحد ركائز الوضعية الحديثة ، أستاذا فى هذه الجامعة ثم عين أستاذا فى جامعة شيكاغو .

(٢) Ogburn, W.; The Social Effects of Aviation. N. Y., 1946.

يرى أنه يتعين علينا أن نقيس سوء التكيف أو عدم القدرة عليه ، والنقطة الأخيرة هى التى وضعت أوجبرن فى مصاف علماء الوضعية الحديثة .

٢ــ استيوارت تشابن(١) :

تساءل تشابن عن إمكانية تحديد معنى النظم الاجتماعية بطريقة دقيقة تختلف عن الفهم العام لها . وأجاب فى مؤلفه بعنوان « النظم الاجتماعية المعاصرة »(٢) على تساؤله بأن النظم ما هى إلا أنماط من السلوك البشرى. وبعبارة أخرى « شبكة من الاستجابات الشرطية ، Conditioned Responses واتجاهات وعادات فردية » . ومن ثم فإن تشابن يرى أن الطريق إلى تحديد معنى النظم الاجتماعية ينبغى أن يعتمد على الرسوم البيانية الرمزية . ومن هنا فإن مؤلفه السالف الذكر جاء مليئاً بالرسوم البيانية ، اعتقاداً منه بأنها تساعد على إدراك أنماط العلاقات التى يصعب رؤيتها ، تلك العلاقات التى ينبغى أن تخضع للقياس .

ووجد تشابن أن صعوبة استخدام القياس فى علم الاجتماع ترجع إلى أن ظواهره تنطوى على اتجاهات نفسية واستجابات شرطية ، وتفاعلات وسمات ثقافية ولذلك طالب الباحث الاجتماعى بأن يخترع وحدات وأدوات للقياس وأن يقننها حتى يمكنه إخضاع الظواهر الاجتماعية للتسجيل الدقيق والملاحظة المباشرة . وقد تكونت حوله مدرسة من تلاميذه الذين توصلوا إلى مقاييس دقيقة لقياس موضوعات مثل « السلوك المنظم ، المكانة ،

---

(١) حصل على درجة الدكتوراه من جامعه كاليفورنيا فى العشرينات من هــذا القرن ، ثم عين أستاذا فى جامعة مينسوتا وتأثر كثيرا بدراسات وأفــكار (جيدنجز) :

(٢) Chapin S., ; Contemporary American. Institutions. N.Y., 1935.

الاجتماعية ، آثار الإسكان ، البيئة الأثرية ، والشخصية(١) ... وفى أوائل النصف الثانى من القرن العشرين بلغت هذه المقاييس بفضل دراسات بول لازارسيفلد Lazarfeld ولويس جتمان Guttman درجة عالية من التقدم ، ولا ريب أن الفضل فى ذلك يرجع إلى تشابن .

هذا وقد استعان تشابن — بجوار الرسوم البيانية والمقاييس المختلفة — **بالمنهاج التجريبى الذى يعتمد على استخدام منطق التجربة المعملية**(٢) ، **أى تثبيت جميع المتغيرات ما عدا متغير واحد**، ثم يجرى البحث عن تأثيره على المتغيرات الثابتة . ولما كانت الحالة الاجتماعية لا يمكن تناولها ، كما هو الحال فى العلوم الطبيعية ، ولذلك فقد اقترح تناول حالتين اجتماعيتين فى موقف اجتماعى يختلف بالنظر إلى وجود أو عدم وجود المتغير موضوع الدراسة . وبهذه الطريقة يمكن الكشف عن الأهمية السببية . ومن الأمثلة على ذلك جماعتان من السكان تشتركان فى بعض الخصائص السكانية مثل التوزيع وفقاً للعمر ، النوع ، السلالة ، جنسية الأب ، مكانة الأب ، وكلتاهما تختلف عن الأخرى فى متغير واحد، وليكن عدد سنوات الدراسة. وعلى ذلك فانه إذا أظهرت الجماعتان فارقا ملحوظا فى القدرة على التكيف مثلا ، فان الباحث قد يتمكن من إقامة علاقة سببية .

نخلص من هذا إلى أن أعمال المدرسة الوضعية الحديثة بمثابة محاولة جادة فى مشكلة قديمة واجهت علم الاجتماع منذ ظهوره ، **فلقد كان الهدف الأساسى للرعيل الأول من علماء الاجتماع مثل ابن خلدون ، كونت ، دور كايم ، جملبوفتش ، وراتسنهوفر وآخرون هو إرساء الدعائم العلمية لدراسة المجتمع** . غير أن دراسات المدرسة الوضعية الحديثة قد أثريت من

---

(١) انظر كيفية قياس مثل هذه الأمور فى مؤلفنا « قواعد البحث الاجتماعى » القاهرة ١٩٧٤ فى الطبعة الثالثة

(٢) Chapin, S. F. «Experimental Designs in Sociological Research N.Y., 1847.

إسهامات علم الاجتماع الرياضى فى هذا المجال ، وهذا يرجع بالطبع إلى التطور السريع فى الآلات الحاسبة ، فضلا عن تزايد عدد علماء الاجتماع الذين اقتفوا أثر المدرسة الوضعية الحديثة بتطبيقهم أساليب المنطق الرياضى التحليلى على القضايا المتعلقة بالحياة الاجتماعية .

هذا وبالرغم من التقدم الذى حققه علم الاجتماع الرياضى ، الأمر الذى دفع البعض إلى أن يطلق عليه « أمل المستقبل » فإن هذا العلم لم يتخلص بعد من سهام النقد التى توجه إليه ، **لا سيا فى تلك المسلمة التى تذهب إلى أن كل الظواهر الاجتماعية تمثل ميدانا يمكن أن يخضع للأساليب الرياضية التى تتميز بدرجة عالية من الصدق** . تلك المسلمة التى هاجمها (سوروكين) بعنف فى مؤلفه بعنوان « بدع ونقائص فى علم الاجتماع المعاصر »(١) .

غير أن نقد تلك المسلمة لا يعنى أن استخدام الرياضيات فى ميادين علم الاجتماع أمر غير مرغوب فيه ، ذلك أن النجاح الذى حققه كل من علم الإجرام وعلم السكان فى استخدام التحليلات الإحصائية والرياضية ، يدفع الكثير من علماء الاجتماع الشبان إلى ضرورة إخضاع ظواهر الاجتماع للقواعد الرياضية .

ثانيا : مدرسة قياس العلاقات الاجتماعية أو « السوسيومترى »

مدرسة « السوسيومترى » Sociometry أو قياس العلاقات الاجتماعية ترتكز على دراسات مهدت لها مثل دراسة (تونيز) النفاذة للمجتمع المحلى ، وتحليل « زيمل » للعمليات الاجتماعية الأولية ، ودراسات « كولى » للجماعة الأولية ، بالإضافة إلى استعارة بعض الخصائص من الطب العقلى الحديث ، مع الارتباط بعناصر متعددة من الوضعية الحديثة .

---

(١) Sorokin, S.F.P., Fads and Faibles in contemporary Sociology N. Y. 1956.

وقد ابتكر اصطلاح « السوسيومترى »(١) رائد هذا الاتجاه، جاكوب مورينو (٢) Moreno (١٨٩٢ — ٠٠٠) من أجل تقديم معنى دقيق وديناى لقوانين التطور الاجتماعى ، والعلاقات الاجتماعية بمعنى أنه يتناول البناء الداخلى للجماعات الاجتماعية ، **ويدرس أيضا الأشكال المعقدة التى تنشأ عن قوى التجاذب** Attraction **والنبذ** Repulsion **بين أعضاء الجماعات** . وعلاوة على ذلك فإنه يدرس الجماعة الإنسانية ككل ، أى يدرس سوسيومترية الجماعة الإنسانية بصفة عامة بحيث ينظر إلى كل جزء منها فى ضوء علاقاته بالكل ، فى نفس الوقت الذى ينظر فيه إلى الكل فى ضوء علاقته بكل جزء . ويهتم السوسيومترى بدراسة العلاقات التى تنشأ بين الأفراد ، **تاركا دراسة الأفراد أنفسهم لعلم النفس** . وقد انتشر استخدام تلك الطريقة بعد أن نشر (مورينو) نتائج دراساته فى صورة بيانية دون استخدام المعادلات الرياضية .

هذا وإذا كان الواضح من معنى « السوسيومترى » أنه يهدف إلى القياس Measurement بصفة أساسية ، **فان أخصائيى السوسيومترى لا يسعون**

---

(١) اصطلاح sociometry ترجم فى مؤلفات عربية كثيرة إلى القياس الاجتماعى وهذه الترجمة غير دقيقة ، ذلك أنه يعنى « قياس العلاقات الاجتماعية » وليس القياس بوجه عام ، ولذلك سوف نستخدم كلمة «السوسيومترى» هنا ونقصد بها (قياس العلاقات الاجتماعية) .

(٢) ولد (مورينو) فى رومانيا ، وبدأ حياته المهنية فى النمسا ، ثم هاجر سنة ١٩٣٥ إلى الولايات المتحدة الأمريكية ، حيث أجرى بحوثا سوسيومترية عديدة فى بعض المدارس العامة وبعض الاصلاحيات الاجتماعية . ثم نشر بعد ذلك مؤلفه الشهير «من الذى سيكتب له البقاء ؟» who Shall Survive سنة ١٩٣٤ ، وقد لفت هذا المؤلف أنظار كثير من رواد الوضعية الحديثة مثل « لند برج ودود» . وفى سنة ١٩٤٢ أسس (مورينو) وأنصاره معهدا لقياس العلاقات الاجتماعية فى نيويورك . كما أصدر مجلة باسم المعهد ظلت تصدر طوال ٢٠ عاما منذ سنة ١٩٢٨ إلى أن تم تحويلها إلى مجلة عامة فى علم النفس الاجتماعى تحت رعاية الجمعية الأمريكيه لعلم الاجتماع :

إلى قياس الظواهر الاجتماعية بصفة عامة . وإنما يقصرون اهتمامهم على العلاقات السائدة بين الأشخاص ، والتي ترتكز على التجاذب والتنافر .

والسوسيومترى بهذه الصورة اصطلاح فسيح يشير إلى عدد من طرق جمع البيانات وتحليلها على أساس : الاختيار ، التواصل ، ونماذج لتفاعل أفراد الجماعات(١) . ولذلك يمكن اعتبار السوسيومترى محاولة للربط بين نظرية البناء غير الرسمى للمجتمعات والجماعات الإنسانية ، ومناهج البحث المستخدمة فى دراسة ذلك البناء .

وفيما يلى عرض وجيز لأهم قضايا نظرية السوسيومترى .

يرى (مورينو) وأعضاء مدرسته ، أن المجتمع الإنسانى شيء أكبر من مجرد شبكة من العلاقات غير المتناهية ، كما أن له وجوداً موضوعياً متميزاً . ومن الواضح أن وجهة النظر هذه تختلف اختلافاً بينا عن وجهة النظر الاسمية المتطرفة التى يتبناها رواد الوضعية الحديثة المتطرفة ، **ذلك أن بناء المجتمع ، ليس مطابقاً « للنظام الاجتماعى » أو شكل الحكومة . فقد تختفى الدولة مثلا ، ولكن « البناء الاجتماعى الدينامى »** للمجتمع يجب أن يظل قائماً بالرغم من ذلك .

هذا وقد أصبح السوسيومترى منهاجاً من مناهج البحث — كما هو نظرية وموضوع للبحث — أيضاً ، ومن الأدوات التى يستخدمها هذا المنهاج ، الاختبار السوسيومترى Sociometric لقياس العلاقات الاجتماعية بين الجماعات ، وتحديد نوع ودرجة « التيليه » Tele بين أفراد تلك الجماعات(٢) .

---

(١) Sociometry is a broad term indicating a number of methods of gathering and analyzing data on choice, Communication, and interaction patterns of people in groups;

(٢) هناك أنواع متعددة من « التيليه » مثل التيليه الإيجابى ، السلبى ، النفسى ، الاجتماعى ... ويمكن الرجوع الى رسالتنا للدكتوراه بعنوان « منهج القياس الاجتماعى وأدواته فى قياس العلاقات الاجتماعية » مودعة بمكتبة جامعة القاهرة ١٩٧١ .

نماذج الاختبار السوسيومترى :

ولما كان الاختبار هو العنصر الأكثر أهمية فى المنهاج السوسيومترى ، فان الاختبار ينبغى أن يفهم على نطاق واسع . ذلك أنه ليس مجرد اختبار للآخرين وإنما قد يعنى :

(ا) اختبار خطوط التواصل .

(ب) أو اختبار لخطوط النفوذ أو التأثير .

(حـ) أو اختباراً لجماعات الأقلية والجماعات الحديثة .

هذا والاختبارات التى يجرى تنفيذها تعتمد على تعليمات وأسئلة محددة للمبحوثين . وفيما يلى قائمة ببعض التعليمات والأسئلة السوسيومترية :

١ — مع من تحب أن تعمل (أو إتجلس بجواره ، أو تلعب معه، وما إلى ذلك) ؟

٢ — من هم أفضل ثلاثة من أصدقائك ؟

٣ — من هم العضوان فى هذه الجماعة (جماعة السن ، الفصل الدراسى ، المدرسة ، النادى ، مثلا) اللذان تحبهما أكثر من غيرهما؟

٤ — اختر الزميل الذى تود أن تعمل معه فى هذه المهمة :

٥ — من هم الثلاثة الأفضل (أو الأردأ) من تلاميذ فصلك الدراسى ؟

٦ — . . . إلخ : مع ترتيب كتابة الأسماء بحسب الأفضلية أو العكس .

هذا وقد توجد مجالات كثيرة وواضحة بالنسبة لوضع الأسئلة المتعلقة بالاختبار(١) . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن هذه الأسئلة يمكن أن تتضاعف

(١ Gronlund, N.; Sociometry in the Classroom. N.Y., Harper and Row, 1959, Chap. 2

ببساطة بتوجيه مثل هذه الأسئلة : من الذى تعتقد أنه سوف يختارك لـ..؟ من الذى تعتقد أن الجماعة سوف تختاره لـ ... ؟ إلخ .

وقد تتطلب الإجابة على الاختبار السوسيومترى ترتيب الإجابة من حيث الدرجة ، بمعنى أن يطلب من كل من أعضاء الفصل الدراسى أن يرتب أسماء زملاء الفصل الدراسى الذين يود أن يعمل معهم فى « حصة » الهوايات باستخدام الأرقام التالية :

– ٣ ، – ٢ ، – ١ ، صفر +١ ، +٢ ، +٣

وذلك على أساس أن الرقم (+ ٣) يعنى أن الطالب يرغب فى العمل مع زميله بدرجة كبيرة ، والرقم (– ٣) يعنى أنه لا يحب العمل معه بدرجة كبيرة ، والرقم (صفر) يعنى أنه لا يستطيع أن يحدد مدى رغبته أو عدم رغبته فى العمل مع أحد . وتعبر الأرقام الأخرى بالطبع عن الدرجات التى تتراوح بين الرغبة وعدم الرغبة .

ومن أجل صدق نتائج الاختبار السوسيومترى ينبغى استثارة المبحوثين لتحقيق أعلى درجات التلقائية الميسورة من استجاباتهم لأسئلة الباحثين واقتراحاتهم كما يجب أن يشارك الباحث الجماعة مشاركة إيجابية ،أى يضطلع بدور الملاحظ المشارك .

طرق التحليل السوسيومترى :

هناك ثلاثة أشكال من التحليل السوسيومترى يمكن استعراضها فيما يلى :

١ – المصفوفات السوسيومترية Sociometric matrices

٢ – المخططات الاجتماعية Sociograms

٣ – المعاملات السوسيومترية Sociometric indices

ويركز السوسيومترى على **المصفوفات المربعة** Squre **أى مصفوفات** **(ن × ن)** حيث تساوى (ن) عدد أشخاص الجماعة . وعلى سبيل المثال فإنه إذا كانت لدينا جماعة من خمسة أشخاص وطلبنا من كل منهم أن يختار فردين من أعضاء الجماعة يفضل العمل معهم خلال الشهرين القادمين : فان اختيار العضو لزميله يشار إليه برقم (+١) فى إحدى خانات المصفوفة ، وإذا لم يقم العضو بأى اختيار فانه يوضع فى الخانة المخصصة لذلك بالمصفوفة ، للرقم (صفر) وهكذا وبذلك يمكن تحليل بيانات المصفوفة بصورة كمية .

(شكل رقم (١) بمصفوفة اجتماعية)

	أ	ب	جـ	د	هـ
ا	٠	١	٠	٠	١
ب	١	٠	٠	٠	١
جـ	٠	٠	٠	١	١
د	٠	١	٠	٠	١
هـ	١	١	٠	٠	٠
مج	٢	٣	٠	١	٤

هذا وتوجد طرق أخرى لتحليل المصفوفة ذات فوائد كافية يدركها البحاث المتخصصون . وعلى سبيل المثال ، فإنه بالنسبة للمصفوفة البسيطة يمكن تحديد الرمز Cliques وسلاسل النفوذ فى الجماعات الصغيرة والكبيرة .

أما المخططة الاجتماعية فإنها تستخدم مع الجماعات الصغيرة العدد ، ويمكن استبدالها بمصطلح «خريطة مباشرة Directed garph »لأن الاصطلاح الأخير اصطلاح رياضى أكثر عمومية من ذلك الذى يطبق فى أى موقف يكون فيه س ، ص فى علاقة ما ، فبدلا من قولك س يختار ص ، من الميسور أن تقول :

س يؤثر على

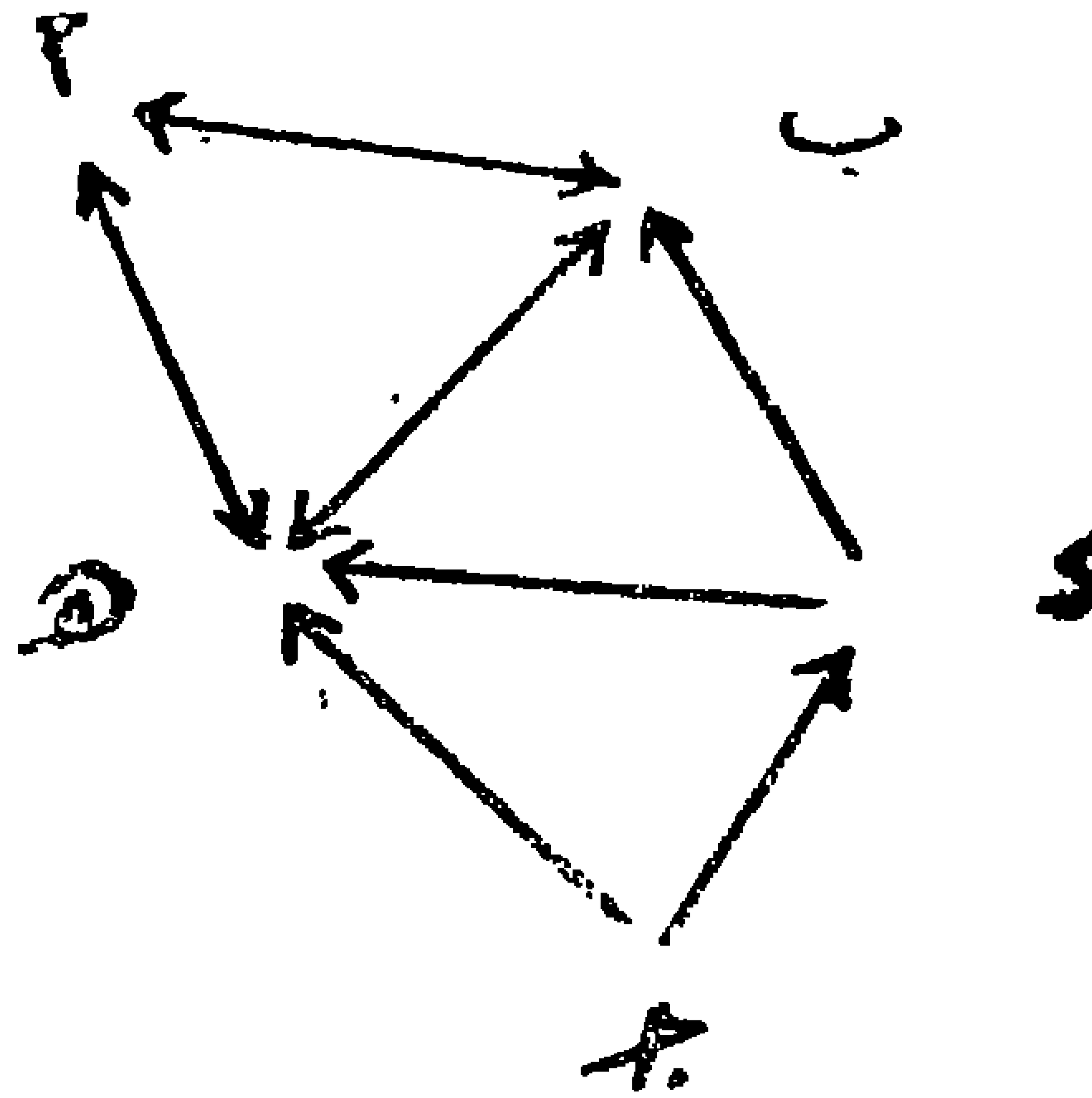
س يتواصل مع أو

س صديق ص أو

س يسيطر على ص . . . إلخ

وتستطيع المخططة الاجتماعية أوالخريطة المباشرة أن تحدد لنا اختيارات هذه الجماعة التى وردت فى المصفوفة السابقة على النحو التالى :

مخططة اجتماعية رقم (١)



وبمجرد النظر إلى هذه المخططة الاجتماعية أو الخريطة المباشرة يتبين لنا أن (هـ) **هو مركز الاختيار أو قائد الجماعة** ، أو الشخص المحبوب أو المناسب . والملاحظة الأكثر أهمية هى أن ا ، ب ، هـ وقع اختيار كل منهم على الآخر وبذلك شكلوا زمرة . وطبقا للدراسات « فستنجر ، شيستر وباك » Schachter and Back Festinger ، فان الزمرة تحدد بثلاثة أفراد أو أكثر وقع اختيار كل منهم على الآخر بالتبادل Mutually وبمتابعة البحث عن الخطوط التى يحمل كل منها سهمين على طرفيه ، فاننا

(١) Kerlinger, F., Foundation of Behavioral Research Educational and Psychological Inquiry, N, Y. University pp. 563.

لا نجد شيئاً منها . وعلى ذلك فإننا الآن نستطيع البحث عن الأفراد الذين لا توجد رءوس سهام مشيرة إليهم . و (ج) هو الفرد الوحيد الذى لا تشير إليه رءوس السهام ؛ أى أنه شخص غير مختار أو مهمل Neglected ، ويلاحظ أن المصفوفات أو المخططات الاجتماعية أو الخرائط المباشرة تعطى نفس النتيجة .

المعاملات السوسيومترية :

توجد فى السوسيومترى معاملات كثيرة ميسورة ، ويمكن تناول ثلاثة أو أربعة منها فيما يلى :

١ — معامل بسيط ولكنه مفيد ؛ ويدور حول تحديد مكانة اختيار أى عضو من أعضاء الجماعة ، ويتم ذلك على النحو التالى :

$$\text{مكانة اختيار ص أو م خ ص} = \frac{\text{مجموع الاختبارات التى حصل عليها ص}}{\text{ن} - ١}$$

مع ملاحظة أن (ن) يقصد بها عدد أفراد الجماعة ، ويتم إنقاص واحد منها لأن العضو ليس له أن يختار نفسه .

تلك هى طريقة تحديد مكانة اختيار العضو ، ويمكن بنفس الطريقة تحديد معامل الرفض Rejected index .

ومن المعروف أن المقاييس السوسيومترية الجماعية تكون أكثر أهمية إذا كان لدى أعضاء الجماعة الحرية فى اختيار أى عدد من أفراد الجماعة طبقا لرغبة كل منهم ، ومن هنا يمكن تحديد درجة الانتشار الاجتماعى Expansiveness لهذه الجماعة بالمعادلة التالية :

$$٢ \text{ — معامل الإنتشار} = \frac{\text{مجموع اختيارات أعضاء الجماعة}}{\text{عدد أفراد الجماعة}}$$

أما تماسك الجماعة فيقاس بالمعادلة التالية :

$$\text{٣ ـ تماسك الجماعة} = \frac{\text{عدد الاختيارات أو الثنائيات المتبادلة}}{\frac{\text{ن (ن ـ ١)}}{\text{٢}}}$$

ولما كان عدد الثنائيات المتبادلة فى الجماعة السالفة الذكر ثلاثة ، فإن درجة التماسك فى هذه الجماعة :

$$\text{التماسك فى الجماعة} = ٣ \div \frac{٥ \times ٤}{٢} = ٣ \div ١٠ = ٠,٣٠$$

وهناك معاملات أخرى **لقياس درجة تماسك الجماعة** . هذا وقد استخدم كانز و باول Katz and Powell ، المعاملات السابقة فى معامل واحد هو معامل الملاءمة Indx of Conformity ، وعلى الرغم من أنه ليس عسيراً فى حسابه ، فإن تفسيره طويل لكى يعرض هنا .

وقد استطاع علماء السوسيومترى فى ضوء ما أسفرت عنه مختلف الدراسات السوسيومترية المتصلة بدراسة الصراع داخل الجماعات من التوصل إلى بعض الوسائل الكفيلة بالتقليل من هذه التوترات ، وخاصة تلك التى تعرف باسم « **الدراما النفسية** » ، psychodrama « **والدراما الاجتماعية** » Sociodrama كما يمكن استخدام هذه الوسائل فى أغراض أخرى كتدريب الأفراد على قيادة الجماعات . . . إلخ .

ومما يجدر ذكره أن علماء السوسيومترى قد فتحوا بنظريتهم هذه ميدانا خصبا للدراسة . ويكفينا للتدليل على ذلك ما لقيته أفكارهم من قبول ، فى فرنسا أنشىء « **معهد سوسيومترى** » منذ خمسة عشر عاماً تقريباً . وقد أشار عالم الاجتماع الفرنسى جورج جورفيتش Gurvitch إلى التشابه الملفت بين الأفكار الأساسية التى قدمها علماء السوسيومترى ، وما يعرف

عنده باسم « **الدراسة الاجتماعية للجماعة الصغيرة** » Microsociology ، وهذا يؤكد أن تفريعات النظرية السوسيولوجية المعاصرة تميل إلى الالتقاء .

سوسيولوجيا الجماعة الصغيرة :

انتشر فى ربع القرن الأخير استخدام **اصطلاح الميكروسوسيولوجيه** باعتباره ميداناً يقوم على دراسة الجماعات الصغيرة ، وقد حقق هذ الميدان قدراً لا بأس به من النمو حتى الآن . وقد حاول البعض استبدال الجماعات الأولية والثانوية بالجماعات الصغيرة ، ولكن هذه التفرقة يمكن أن تدخل فى نطاق علم النفس الاجتماعى .

هذا وقد أجرى « بيلز » Bales مجموعة من الأبحاث فى هذا المجال لوضع بعض القضايا العامة المترابطة منطقياً – على أساس من الملاحظة والتجربة – أى الكيان النظرى عن سلوك داخل الجماعات الصغيرة . غير أن الكيانات الجمعية التى درسها بيلز وزملاؤه هى عبارة عن جماعات معملية « مصطنعة » ومؤقتة ولذلك فقد هاجم « سوركون » تلك الدراسات.

غير أن من المسائل ذات الدلالة السوسيولوجية الهامة التى قدمها « بيلز » نجد الملاحظات المنهجية عن أنماط التوازن ، تمايز الدور ، أنماط القيادة التى تظهر فى الجماعات الصغيرة . بيد أن كثيراً من النقاد يرون أن القضايا الأولية التى صاغها دارسو الجماعات الصغيرة لم تنشىء حتى الآن كياناً نظرياً يمكن أن تدب فيه الحياة(١) .

على أنه لا ينبغى لهذه التحفظات والانتقادات أن تحجب عنا الحقيقة التى مؤداها **أن هناك عدداً كبيراً جديداً من علماء الاجتماع ، وعلماء النفس الاجتماعى أيضاً ، يهتمون بدراسة الجماعات الصغيرة** . لا سيا بعد أن

---

(١) Olmsted, M. ; The Small Group Studies in Sociology N.Y., Random House, 195, ; and Sorokin. p. ; Sociological Theories of Today.

أصبح الميكروسوسيولوجيا تخصصاً مستقراً معترفاً به داخل ميدان علم الاجتماع .

نخلص من هذا إلى أن كلا من السوسيومترى والميكروسوسيولوجيا يهدفان إلى وضع نظرية عامة عن الجماعات الصغيرة يمكن مقارنتها بالنظريات العامة عن الجماعات الكبيرة التى يقدمها علماء الاجتماع النظريون .

جارفى وعلم الاجتماع السينمائى(١) :

تمثل السينما حالة اجتماعية وجمالية معاً . ويتدخل الجانبان نتيجة تأثير الترابطات الاجتماعية على الفن ، وكذلك نتيجة لتأثير العوامل الفنية على المجتمع وبصفة عامة فإن السينما واحدة من أكثر أشكال الفن حيوية فى عصرنا هذا . وبالرغم من ذلك فإن أبعادها الاجتماعية لم ينكشف لنا منها غير القليل .

والسينما فى مقدمة وسائط الاتصال الجديدة التى ساهمت فى تحويل العالم المترامى الأطراف إلى جزيرة صغيرة يستطيع الإنسان أن يرى وهو فى منزله الحياة الاجتماعية لأى مجتمع فى أبعد مكان على ظهر الكرة الأرضية ، ويرجع ذلك إلى تاريخ إخراج « جريفت » لفيلمه الصامت « ميلاد أمة » سنة ١٩١٤ عن الحرب الأهلية ، ذلك الفيلم الذى أسهم فى انفتاح السينما كوسيلة اتصال جماهيرية بما تنطوى عليه من الإمكانات التعبيرية ، التى تطورت منذ ذلك التاريخ ؛ وأصبحت من

---

(١) د . جارفى هو أحد المفكرين الاجتماعيين ، وقد عمل أستاذا للفلسفة بمدرسة لندن للاقتصاديات كما عمل فى جامعات هونج كونج ، نوفتس ، بوسطن ، ، ويشغل حاليا كرسى الأستاذية للفلسفة بجامعة يورك فى تورنتو ، ويركز اهتمامه بوجه خاص على الدراسات التى تجمع بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية ومن مؤلفاته «الثورة الانثربولوجيا» سنة ١٩٦٤ « وهونج كونج : مجتمع عند مفترق الطرق » سنة ١٩٦٩ وكتابه الثالث والأخير « نحو علم اجتماع السينما » الذى صدر سنة ١٩٧٠ .

الثراء بحيث تسمح للفنان المبدع الجاد بأن يختار منها ما يسهم فى تطوير البناء الاجتماعى فى المجتمع . وقد بدأ تأثير السينما يطغى فى آثاره على وسائل الاتصال الأخرى منذ سنة ١٩٤١ وبالتحديد عندما أخرج « أورسن ويلز » فيلمه « المواطن الكبير » .

وقد أصبحت أفلام السينما تملأ حياة الكبار والصغار ، ابتداء من أفلام الهواة من الأطفال إلى عروض الأفلام عن طريق شاشة التليفزيون أو فى الفصول أو فى المكتبات عن طريق شاشات دور العرض السينمائية التى انتشرت فى كل ركن من أركان العالم ؛

تلك الدور التى أصبحت بمثابة مؤسسات اجتماعية تشغل الكثير من اهتمامات الجماهير ، بما تزودهم به من قيم جديدة وصور وخيالات تشحذ أفكارهم إلى حياة اجتماعية أفضل .

غير أن السينما ما زالت لا تحظى بالنظرة الجدية من قبل علماء الاجتماع ، ولا ينال إنتاجها ما يستحقه من التقدير باعتبارها من أعظم إنجازات العصر الثقافية والحضارية ، وباعتبارها من أهم الصناعات ، حيث تحتل المرتبة الثالثة — على سبيل المثال — بين الصناعات الأمريكية ، وباعتبارها من وجهة النظر الانثربولوجية من أخطر أساليب النفاذ تحت جلد أى مجتمع آخر من خلال رؤية الأفلام التى يتم إنتاجها للسوق المحلية . وبالرغم أيضاً من أن بعض العاملين فى الحقل السينمائى أمثال مايكل أنجلو أنطونيونى ، أنجماربيرجمان ، روبرت برونسون ، جون فورد ، بيتر كيتون ، فرترلانج ، وأورسن ويلز ، ، هؤلاء الذين لا يقلون تأثيراً فى المجتمع العالمى عن أعظم فنانى هذا العصر فى التصوير والرواية والشعر . . إلخ .

وقد أرجع « جارفى » إهمال السينما كمؤسسة اجتماعية إلى الجهل المطبق بطبيعة السينما ، بالرغم من جهود بعض الكتاب أمثال « مارشال مكلوهان » Mcluhan الذين ناضلوا من أجل رفع هذه الغشاوة إلى العوامل الآتية :

(أ) **سوء فهم مفهوم علم الاجتماع وما ينبغي أن تنطوى عليه الدراسات الاجتماعية** ، حيث دأب الكتاب خلال السنوات الخمسين الأخيرة على الخلط بين علم الاجتماع والعمل الاجتماعى (الخدمة الاجتماعية) وكذلك بين علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعى .

(ب) **القصور العام من ناحية علم الاجتماع الوصفى** للمؤسسات الرئيسية فى مجتمعنا . ذلك أن علماء الاجتماع يميلون منذ زمن بعيد إلى تركيز أبحاثهم حول الطبقات الاجتماعية و الأديان وما إلى ذلك على حساب مجالات علم الاجتماع الصناعى ، الأمر الذى أدى إلى عدم احتلال المؤسسات الاجتماعية مثل السينما لمكانتها على سطح الخريطة الاجتماعية .

(حـ) **ارتباطات التسويق المتعلقة بالسينما** بسبب حداثتها من ناحية وبسبب شعبيتها من ناحية أخرى ؛ فضلا عن التأثير الواضح لبعض أفلام هوليود التجارية التافهة فى العشرينيات والثلاثينيات فى هذه الناحية وفشل جهود كل من « رونا وارنهيم ، جرير سون ، وإيزنشتين » وغيرهم فى النقد والتنظير وصناعة الفيلم فى محو تلك الآثار .

(د) **الشعور بأنه لا يوجد سوى القليل مما يمكن أن يقال فى موضوع علم الاجتماع السينمائى** . وهذا القليل مما يمكن أن يقال — من وجهة نظرهم — إما تافه لا قيمة له أو أنه غير معروف .

ولذلك فقد حاول جارفى فى مؤلفه « نحو علم اجتماع السينما » (١) أن يؤكد أهمية وجود فرع مستقل لعلم الاجتماع خاص بالسينما ، بدلا من أن يكون الاهتمام بها من خلال اهتمامات « علم الاجتماع الجمالى » (٢) بكل فروع الفن .

---

(١) Javvie, I. ; C. ; Towarols Asociology of The Cinema. Ascmparatixv Essay on the Structure and Functioning of amaior entertainment Industry. Routledge and Kegaen Paul, London 1970.

(٢) الأستاذ الدكتور عبد العزيز عزت : الفن وعلم الاجتماع الجمالى مكتبة القاهرة الحديثة الطبعة الثانية القاهرة ١٩٥٥ .

وقد حاول « جارفى » وضع إطار غير نهائى لعلم اجتماع السينما ، على اعتبار أن كل ماكتب حول علم اجتماع السينما لا يتصل بهذا العلم وإنما يتصل بعلم النفس ، **وليس علم نفس السينما ، وإنما علم نفس الجماهير** ، حيث تناول علماء النفس أمثال « كراكاور » ١٩٤٧ و« هواكو » ١٩٦٥ وغيرهما الأفلام السينمائية كما لو كانت تحدث فى فراغ اجتماعى .

ولذلك فقد ركزوا على بعض الموضوعات مثل : التردد على السينما وعلاقته بالذكاء ، مدى تقمص الجمهور لنجوم الشاشة البيضاء وللشخصيات التى يمثلونها ، وأكثر الأفلام تأثيرا على الأطفال وما إلى ذلك . ولعل « ماير » Mayer من أكبر المهتمين بهذا الموضوع فى كتابه « السينما الإنجليزية وجمهورها » و« علم الاجتماع والفيلم » .

لكل ذلك طالب « جارفى » « بالنظر » إلى دور السينما باعتبارها مؤسسات اجتماعية مثل غيرها من المؤسسات الاجتماعية ، وطالب كذلك بنفس الاهتمام لكل من الأفلام التافهة وجماهيرها من خلال مناهج البحث الاجتماعى .

وحدد « جارفى » اهتمامات علم الاجتماع السينمائى فى الموضوعات التالية :

- مجموع الإنتاج السينمائى وتسويقه .

- انعكاساته على الجماهير وتقويمها .

- والعوامل الاجتماعية التى قد تساعد فى جودة فيلم ورداءة آخر .

وربط كل ذلك **بمهارة الفنان السينمائى التكتيكية** ، وحيله ، وجدارته الإبداعية ، وسيطرته على مادته ، وأكد أن الفنان وليد بيئته الاجتماعية مثل الأبنية والمنظمات والنظم الاجتماعية التى عاش فى ظلها .

ويأخذ « جارفى » على علماء الاجتماع أنهم يكتبون مادتهم دون أن يشعروا بحاجتهم إلى دخول السينما ورؤية الأفلام ، فكل ما يعنيهم هو

الحبكة القصصية وما تحملهمن معنى اجتماعى. صحيح أن المعنى الاجتماعى للحبكة القصصية من الأهمية بمكان ، ولكن العناصر السينمائية المرئية والسمعية الأخرى للأفلام، لا تقل عنها أهمية فى تأثيرها على المشاهدين . . ويأخذ عليهم أيضاً الافتقار إلى الشعور بالتعاطف مع السينما .

مجالات الدراسة فى علم الاجتماع السينمائى :

يرى جارفى أن أهم المسائل التى ينبغى أن تكون مجالا للدراسة فى علم الاجتماع السينمائى هى :

(ا) من الذى يصنع الأفلام ؟ ولماذا ؟

(ب) من الذى يرى الأفلام ؟ وكيف ؟ ولماذا ؟

(حـ) ما الذى يتم رؤيته ؟ وكيف ؟ ولماذا ؟

(د) كيفية تقويم الأفلام ؟ وهؤلاء الذين يقومون بالتقويم .

وهذه المجالات التى ترتبط بتطورات صناعة الفيلم منذ أن كان فكرة إلى أن تحولت الفكرة إلى إنتاج إلى توزيع ثم إلى رؤية واختبار وتقويم فى النهاية هى مجالات الدراسة فى علم الاجتماع السينمائى . وهذا الترتيب إلى جانب كونه ترتيباً زمنياً ، فهو أيضاً ترتيب منطقى.

علم الاجتماع السينمائى وصناعة الفيلم :

جاءت السينما كاختراع فى البدايه دون احتمالات تجارية واضحة، فقد كانت مجرد أداة أو لعبة لتسجيل الحركة وإعادة عرضها ، ثم بدأت تكشف عن إمكاناتها ، وخلقت جمهورها ، كما خلقت الحاجة إليها . وأصبح تأثيرها على الجماهير لا سيما الشباب منهم من الأهمية بمكان(١).

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : دور الشباب فى التنمية الاجتماعية والاقتصادية– زارة الشباب – القاهرة ١٩٧٢

وهكذا نجد — فى هذه الحالة — أن الاختراع خلق الطلب طبقاً لما تقرره إحدى النظريات التقليدية الأخرى التى تذهب إلى أسبقية الطلب على الاختراع وهى نظرية « أوجبرن » فى علم الاجتماع بأن الحاجة أم الاختراع (١) ، أو ما تقرره النظرية الماركسية عن الضرورة الاقتصادية .

وقد بدأ البناء الحقيقى لصناعة السينما مع إنتاج الأفلام القصصية بكمية كافية لتغطية البرامج المتغيرة بصفة مستمرة . ذلك أنه ما أن تم بناء دور السينما حتى أصبح من اللازم توفير الأفلام الجديدة باستمرار للاحتفاظ بعودة الجمهور مرة بعد أخرى ... كل ذلك تطلب رءوس الأموال الضخمة لإعداد الأبنية الخاصة بإنتاج وتوزيع وعرض الأفلام السينمائية وتجهيزها بمختلف المعدات الضرورية ، فالسينما من بدايتها صناعة ذات تكاليف عالية .

وقد أدى اتساع صناعة السينما إلى ظهور وظيفة « الموزع » الذى يتولى شراء نسخ الأفلام من ستديوهات الإنتاج وتوزيعها على دور العرض نظير مبالغ يتفق عليها . وإذا كانت هناك ستوديوهات متخصصة فى أفلام الضرب وأخرى فى أفلام الدراما وثالثة فى الأفلام الكوميدية مما يساعد الموزع على التنويع فى إمداد دور العرض بمختلف أنواع الأفلام ، فإن ذلك قد أعلى من كلمته فيما يصنع ، حيث لم يعد يشترى من الأفلام إلا ما يتوقع الإقبال على مشاهدته . ولذلك بدأت الاستديوهات فى التجمع داخل شركات ضخمة تتعامل مباشرة مع دور العرض ، ومن ناحية أخرى بدأ المنتجون فى شراء سلاسل من دور العرض . . . الأمر الذى انتهى إلى الاحتكارات الضخمة فى صناعة السينما .

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : علم الاجتماع الحضرى والمدن المصرية : مرجع سابق ص ٣٤

وفى أوائل الخمسينات كان هناك الخوف من اجتياح التليفزيون للسينما ، كما اجتاحت السينما الفودفيل من قبل ، غير أن صناعة السينما عملت على حماية نفسها بإدخال بعض التحسينات الشكلية ٠٠٠ بيد أنه ظهر فيما بعد أن وظيفة التلفزيون لا تتداخل مع وظيفة السينما إلا فى حدود ضيقة جداً ٠ وما يجيد تقديمه كل منهما يختلف عن الآخر ٠

البناء الاجتماعى للسينما :

من أجل تحليل البناء الاجتماعى للسينما ، يجب أن ننظر إلى التصنيفات القائمة على تقسيم العمل فى صناعة الفيلم باعتبارها أدواراً اجتماعية . والدور هو الجزء الذى يلعبه الشخص فى بناء له طابع المؤسسة . ويمكن لهذه الأدوار أن تكون على قدر كبير أو قليل من التحديد بفضل المؤسسات التى تؤدى هذه الأدوار بداخلها .

وهذا على خلاف الفنون الفردية مثل الشعر والموسيقى ، وعلى غرار الفنون الجماعية مثل المسرح والعمارة ، فمن النادر أن يكون الفيلم نتاج فرد دون مساعدة الآخرين ، ذلك أن عمل الفيلم يتطلب جهوداً مختلفة مثل التصوير ، التحميض ، الطبع ، المونتاج ، وتسجيل الصوت والمكياج...إلخ. وبعد عصر الرواد الأوائل حيث كان الشخص الواحد يقوم بكثير من هذه الأعمال ، أصبح العمل فى الفيلم ينقسم الآن طبقاً لنظرية تقسيم العمل إلى تخصصات متنوعة ، وأصبح من النادر أن نجد من يجيد غير عمل واحد منها .. وسوف نتناول بالدراسة هنا أهم أدوار العاملين فى صناعة السينما.

(ا) المنتج ، وكل ما يعنيه أن يتم إنتاج الفيلم حسب جدول زمنى معين فى حدود الميزانية المعتمدة ، وأن يحقق فى النهاية ربحاً مجزياً ، وفيما عدا ذلك لا يعنيه من أمر الفيلم شىء .

(ب) المخرج ، ويعنيه أن ينتهى من إعداد الفيلم فى الزمن المحدد ، وأن يكون على علاقة طيبة بالعاملين معه ، وأن يحقق ربحاً كما يرغب أيضاً

فى إظهار أستاذيته فى تحريك الكاميرا أو الإيقاع وتوجيه الممثل والإخراج بصفة عامة حرصاً على مستقبله . هذا والمخرج يحصل على أجر أقل ، بينما يتمتع بمكانة عالية .

(ح) كاتب السيناريو ، وكل ما يعنيه أن يحظى برضاء المنتج والمخرج عن عمله وأن ينال احترام أنداده واحترام الرأى العام .

(د) النجوم ويتوقون أيضا إلى الربح ويهتمون بتكوين شعبية واسعة لهم لدى الجماهير ، ومن ثم يحرصون على إبعاد بعض العناصر من أدوارهم مثل رفض الممثلة فاتن حمامة أن يقبلها من يشاركها البطولة ، ورفض الممثل عماد حمدى لكل أدوار العنف ... إلخ . ويلاحظ أن النجوم يتقاضون أجوراً عالية ويحتلون مكانة أعلى على عكس المخرجين .

(ه) وبقية كبار العاملين فى صناعة الفيلم مثل مدير التصوير ، المونتير ، مهندس الصوت ، مؤلف الموسيقى ، فهم يقومون بأعمالهم وليس فى اعتبارهم ما سيحققه الفيلم من ربح ، وإنما يعنيهم فقط رضاء المنتج والمخرج والممثلين .

ومما تجدر الإشارة إليه أن السينما تخضع للايديولوجية السائدة فى المجتمع ، فهى فى المجتمعات الرأسمالية تخضع لعامل الربح ولا مانع من السخرية بالنظام الرأسمالى ومعارضته . على حين أنها تخضع فى المجتمعات الاشتراكية للحزب ومن ثم يستحيل وجود الفيلم النقدى Criticism وإنما تقتصر على تمجيد الاشتراكية واحترام العمل والتضحية بالنفس والشرف ، والتفاؤل بالبطولات الحربية ضد النازية .

ومن مشاكل صناعة السينما وجود دورين فى عالم الفيلم غير واضحين هما دور الموزع ودور الممثل على عكس المخرجين والكتاب ومديرى التصوير، فالممثلون يتقاضون أجوراً عالية ويحتلون مكانة أقل على عكس المخرجين الذين يتقاضون أجوراً أقل ويحتلون مكانة أعلى ، بينما يتقاضى

المنفذون أجوراً عالية ويحتلون مكانة عالية أيضاً . على حين أن الفنيين والحرفيين يتدرجون فى أجورهم التى تعكس ارتباطهم بالنجاح . ومن ثم فإن نظام المكانة لا يتلاءم مع توزيع الدخل ، وتوزيع الدخل لا يرتبط ارتباطاً متماثلا بالنجاح ، مما يؤدى إلى العديد من الصراعات . وهذه الصراعات عامة فى كل مناطق صناعة السينما .

السينما نظام اجتماعى :

من الآراء التى تنقصها الدقة أن هناك جمهوراً إيجابياً مثل جمهور الغناء أو الموسيقى أو القراءة .. وآخر سلبياً مثل جمهور السينما . ويزعم أصحاب هذا الرأى أن الإنسان يحظى بدرجة عالية من الإشباع الفنى الجماهيرى عندما يقرأ كتاباً — على سبيل المثال — حيث تتطلب القراءة مشاركة خيالية من القارىء ، تلك التى تساعده على إعادة بناء أدوار الشخصيات فى عقله ، وهو لذلك يشعر بلذة من قراءة الكتاب لا يشعر بمثلها فى حالة رؤية فيلم سينمائى ، على اعتبار أن « **تصور الشخصيات** » يفرض عليه من خلال الصورة .

غير أن الواقع يؤكد أن معظم الناس يكتفون بمشاهدة الأفلام المأخوذة عن الكتب والروايات دون قراءتها ، ومن جهة أخرى فإن **المشاهدة ليست عملا سلبيا وإنما هى ممارسة للملاحظة والملاحظة إحدى أدوات مناهج البحث الاجتماعى** . ومن ثم فإن المشاهد لا يشاهد أى فيلم أو رواية — كما اتفق — وإنما هو يذهب لمشاهدة فيلم كوميدى — مثلا — بعد أن يتأكد بصفة أولية من جودته ولا يشاهد فيلما آخر من نفس النوع لرداءته ، وأكبر دليل على ذلك سقوط شعار « دعنا نذهب إلى السينما » الذى كان سائداً أثناء تعود الناس على الذهاب الأسبوعى لدور السينما لمجرد التسلية فى نهاية الأسبوع ، وارتفاع شعار « **سينما الفنان** » بدلا منه ، حيث أصبح المتفرج لا يذهب إلى السينما إلا من أجل رؤية فيلم معين ، ومن الحقائق الثابتة التى أكدتها الإحصاءات أن أقل من ٢٠ ٪ من المتفرجين يذهبون إلى السينما فرادى

وهذا يثبت أن السينما ليست فناً سلبياً ، بل يؤكد أن لها دورا اجتماعياً ، وأن ٧١ ٪ لا يدخلون الفيلم إلا إذا كانت لديهم فكرة واضحة جداً عنه ، وواضحة نوعاً ما عن نوعه . وأن ٧٥٪ يذهبون لمشاهدة الفيلم من أجل النجوم أو القصة ونوعها أو كلمة تقدير قالها أحد الأصدقاء عن الفيلم وأن ٦٠ ٪ من المتفرجين من فئة السن ١٢ — ٢٩ وأن ٤٧ ٪ منهم من فئة السن ١٢ — ٢٤ .

وهذا يؤكد أن للسينما بيانها وبديعها ومفرداتها الخصبة والمعقدة التى تستطيع بها أن تغير وتشرح أشياء تعجز لغة النثر عن الإتيان بها ، وتكون فى بعض الأحيان أكثر إمتاعاً من الأدب ، ولا يمكن إنكار أن الأدب والشعر قد أفادا من التكنيك السينمائى .

وهذا يدفعنا إلى دراسة السينما كنظام اجتماعى باعتبارها لغة يستخدمها فنان يريد أن يقول « شيئا ما » للمشاهد . وهذا « الشىء » يتلقاه الآخرون بنظام معين. ذلك أن السينما ليست فناً جماهيريا فقط ، لأنها تجذب إليها الجماهير ولكن لأنها تقضى على الفردية Individuating فى ظلام العرض المستمر .

صحيح أن المشاركة الجماعية العامة أثناء العرض السينمائى معدومة ،ولكن هناك عناصر اجتماعية أخرى لها أهميتها مثل :

— **عادة الذهاب إلى السينما فرادى أو فى مجموعات مثل العائلات ،** الأصدقاء، تلاميذ المدارس ، والأحبة .

— **اعتبار السينما نوعا من النشاط الجماعى الذى يوفر مختلف أنواع** الإثارة والمتعة التى لا تتوافر فى القراءة والاستماع للمذياع .

— **توفير فرصة التلاقى بين الناس قبل العرض وأثناء الاستراحة** وإمدادها إياهم بمادة للحديث حول تفسير الفيلم وما يثيره من قضايا .

أو حول نجومه سواء عقب عودتهم إلى المنزل أو أثناء وجودهم فى أماكن العمل فى اليوم التالى، وهذا الموقف لا يتأتى إلا بالذهاب إلى السينما .

– **اعتبار السينما وسيط اتصال جماهيرى أثمر صناعة تسلية** خاصة به وحده ولاسيما أن السينما كوسيط اتصال جماهيرى قد جاءت بعد المسرح الأغريقى وقبل الراديو والتلفزيون .

– **تجبر السينما الناس على ترك منازلهم ، شأنها شأن المسرح والحفلات** الموسيقية –بعكس القراءة التى يمكن الاستمتاع بها داخل المنزل ،وكذلك الراديو والتلفزيون .

– **تستغرق السينما انتباه الجمهور ،** بينما يستطيع مستمع الراديو أو مشاهد التلفزيون متابعة البرنامج أثناء حديثه مع أحد أفراد أسرته أو قيامه ببعض الأعمال المنزلية .

– **إن جمهور السينما الحقيقى الآن هو أنصاف المثقفين من الشباب فئة ٢٥ سنة فأقل ، على حين أن العائلات والراشدين لا يذهبون إلى السينما أكثر من مرة فى الأسبوع ليروا فيلما خاصا يرغبون فى مشاهدته .**

– **تمثل الأفلام فى حد ذاتها نوعا خاصا من الخبرة ،** ذلك أن ما تتركه للخيال أقل مما يسمح به الكتاب ، سواء على المستوى البصرى أو على المستوى السمعى . ولكنها تترك الكثير للخيال فيما يتعلق بمشاعر وشخصية الإنسان ومختلف تصوراته . وتحتاج مشاهدة الفيلم بصورة دقيقة إلى تنمية أنواع خاصة من الخيال المتعلق بالقدرة على « التكملة » فكما يدرب القارىء نفسه على تخيل المنظر الموصوف كصورة فإن على المشاهد أن يستكمل بناء اللقطات المنفصلة فى كل موجة لعالم من ثلاثة أبعاد :

أولها اللقطة القريبة Close up .

وثانيها اللقطة المتوسطة Meduim Shot

وثالثها : عمليات الارتباط الزمنى إلى الخلف Flash back أو تصور المستقبل أو الحلم أو فقدان الذاكرة أو الربط بين أحداث فى أزمنه مختلفة .

— ذهب « مكلوهن » إلى أن « الوسط رسالة » ورسالة الوسط الفيلمى لمجتمعنا هى خلق مجموعة مختلفة تماماً من العلاقات بين الناس على المستوى الجماعى معاً . وهى تختلف عن رسالة التلفزيون الذى يعمل على تقوية الحياة الأسرية على حساب « علاقات الجوار » ومن ثم فالتلفزيون وسط « بارد » لأنه لا يفرض نفسه على المشاهد مثل السينما ذات الوسط «الساخن» حيث تصل رسالة الفيلم خلال ساعتين من لحظة هبوط الظلام وإضاءة الشاشة وإدارة الفيلم واندماج المشاهدين فى عالم آخر هو عالم الفيلم المعروض .

آثار السينما على جماهيرها :

من الآراء التى تنقصها الدقة القول بالآثار السيئة للسينما على المشاهدين، مثل الأفلام التى تقوم على العنف أو الجنس أو ما إلى ذلك .

ذلك أنه ليس من الفطنة أن يلام « دوستويفسكى » مثلا لأن أحد الأشخاص اعترف بأنه ارتكب جريمة بعد أن قرأ رواية «الإخوة كرامزوف» أو رواية **« الجريمة والعقاب »** وإذا وجد بالفعل من يتأثر على هذا النحو فهو إنسان غير سوى ، حيث يمكن أن يتأثر بأى شىء خارجى يراه مثلما يتأثر بالفيلم ، ولذلك فالمشكلة خاصة بمثل هؤلاء الناس غير الأسوياء أصلا ، ولا علاقة لها بالفيلم أو بغيره .

وإذا تركنا هذا التفسير الميكانيكى لتأثير السينما على الجماهير ، أو الذى لا يصلح أساساً لتفسير السلوك الإنسانى ، فإنما يجب أن نبحث عن تأثير السينما على الفرد وسنجد أنها تمده بالكثير من المعلومات العامة . كما تمده بالكثير من الاتجاهات الاجتماعية والأخلاقية والسياسية ، بالإضافة إلى مختلف

ألوان التسلية ... وذلك عن طريق المشاركة الوجدانية مع البطل أو البطلة، تلك المشاركة التى تترسب فى العقل الباطن للإنسان وتصبح عاملا مؤثراً فى إطاره القيمى الذى يحكم دوافعه السلوكية .

التقويم الاجتماعى للفيلم :

تستمر عملية التقويم للفيلم منذ البدء فيه كفكرة وأثناء إخراجه وإعداده للعرض ، وإلى ما بعد عرضه ومشاهدته بواسطة جمهور المشاهدين والنقاد والعاملين فى صناعة السينما نفسها والمشتركين فى عمل الفيلم والحكام وغيرهم، ويختلف كل من هؤلاء فى حكمه عن الآخر .

فالمنتج يرى أن ذوق الجمهور ذوق فاسد ، حيث يجد متعته فى وجبات الجنس والعنف ... والمثقف يرى أن التنشئة الاجتماعية والتعليم هما اللذان أفسدا ذوق الناس والاثنان يشتركان معاً فى احتقارهما لذوق الجمهور ، على أساس أن شباك التذاكر يؤكد الإقبال على أفلام الجنس والعنف ، وعلم الاجتماع يرفض كلا الرأيين . ذلك أن شباك التذاكر قد يصلح مقياساً اقتصادياً بينما ينظر علم الاجتماع السينمائى إلى آثار الفيلم فى التوعية والتبصير الاجتماعيين غير المباشرين وفى تقديم القدوة الحسنة التى يمكن أن يتقمصها صغار المشاهدين .. إلخ .

ولذلك يرفض علم الاجتماع السينمائى الجرأة فى عرض بعض المناظر فى بعض الأفلام مثل مناظر القتل البالغة العنف فى « سيكو » ومناظر الجنس فى « الخادم » وحوادث القتل المرعبة وتفاصيل مناظر الجنس غير العادية فى « الاغتصاب » Repulsion فمثل تلك الأفلام قد تكون رائجة من الناحية الاقتصادية ولكنها ذات أثر تدميرى على المجتمع .

ومن جهة أخرى فإن قيمة العمل الفنى من وجهة نظر علم الاجتماع السينمائى لا ترجع إلى صدق محتواه ، كما أن صدق محتواه لا يستلزم بالضرورة أن يكون فناً عظيما . فالعمل الفنى ليس وسيطاً أخلاقياً ، ومن

ثم لا يمكن أن يكون خيراً أو شراً ، كما لا يكون صادقاً أو كاذباً ، فما يقوله الفيلم بغض النظر عن صدقه أو كذبه على المستوى الأخلاقى أو المستوى الواقعى يستقل تماماً عن قيمته الفنية .

ويرجع ذلك إلى أن الفيلم — على وجه الخصوص — ليس تعبيراً شخصياً مباشراً ، وإنما هو حصيلة مواهب عديدة لمجموعة من الناس توافقوا فيما بينهم تحت إشراف رئيس أقوى نوعاً وهو « المخرج » لعمل وحدة متماسكة من الفيلم. والفيلم لغة لا يمكن تدوينها دون الاستعانة بعدد من الناس يعملون بكمية من المعطيات . وعلى فنان السينما أن يراعى ما يمكنه أن يفعله عندما يحاول ترجمة أفكاره إلى وسط غير لفظى نوعاً ، وهذه العملية الإبداعية تسبقها عادة المحاولة والخطأ ومختلف المراجعات المتعددة .

ذلك هو علم الاجتماع السينمائى من وجهة نظر «جارفى». ويقوم هذا العلم لديه على أربعة ركائز هى : الصناعة ، الجمهور . الخبرة ، والتقويم الاجتماعى .

تعقيب :

لم يربط جارفى بين علم الاجتماع السينمائى وعلم الاجتماع الجمالى الذى يتناول كل الفنون ، ذلك العلم الذى يقسم الفنون طبقاً لوجهة نظر «لاسباكس» إلى ثلاثة أقسام هى :

— فنون الحركة وتشمل الرقص والغناء والموسيقى .

— فنون السكون وتشمل العمارة ، التصوير والنحت .

— الفنون الشعرية وتشتمل على الشعر الغنائى والشعر القصصى والشعر التمثيلى(١) .

لم يوضح جارفى العلاقة بين علم الاجتماع السينمائى من حيث السينما كفن وتلك الفنون السابقة .

---

(١) الأستاذ الدكتور عبد العزيز عزت : الفن وعلم الاجتماع الجمالى — مرجع سابق ، صفحة ٦ : ٨

ومع ذلك فقد وضع اللبنة الأولى فى بناء فرع جديد من فروع علم الاجتماع الذى ينبغى أن يحتل مكانة هامة لدى العاملين فى حقل علم الاجتماع.

وهكذا نجد أن التفكير الاجتماعى فى النصف الثانى من القرن العشرين قد بدأ يتجه كلية إلى الأسلوب الكمى حتى يمكننا التنبؤ بصورة دقيقة، كما هو الحال فى كل علوم الطبيعة. وكذلك يتجه إلى الآثار الاجتماعية لمختلف الاختراعات التكنولوجية التى أحدثت ظواهر اجتماعية جديدة مثل السينما.

« تم بحمد الله وتوفيقه »

الانتاج العلمى

للاستاذ الدكتور زيدان عبد الباقى

أولا : الكتب

(١) التفكير الاجتماعى ، نشأته وتطوره . طبعة أولى ١٩٧٢ وثانية ١٩٧٥ دار المعارف وثالثة ١٩٨١

(٢) دور الشباب فى التنمية الاجتماعية والاقتصادية . وزارة الشباب بمصر ١٩٧٢

(٣) قواعد البحث الاجتماعى . طبعة أولى ١٩٧٢ وثانية ١٩٧٤ مكتبة النهضة المصرية . وثالثة ١٩٨٠

(٤) علم الاجتماع الحضرى والمدن المصرية . مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٤

(٥) علم الاجتماع الريفى والقرى المصرية . مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٤

(٦) وسائل وأساليب الاتصال فى المجالات الاجتماعية والتربوية والإدارية والإعلامية — مكتبة النهضة المصرية طبعة أولى ١٩٧٤ وثانية ١٩٧٩

(٧) ركائز علم الاجتماع توزيع دار المعارف بمصر ١٩٧٥

(٨) القومية العربية والمجتمع العربى مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٤

(٩) أسس المجتمع الإسلامى والمجتمع الشيوعى دراسة مقارنة . توزيع دار المعارف بمصر ١٩٧٦

(١٠) المرأة بين الدين والمجتمع مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٧

(١١) علم الاجتماع المهنى مكتبة دار النهضة العربية ١٩٧٨

(١٢) أسس علم السكان مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٨

(١٣) العمل والعمال والمهن فى الإسلام مكتبة وهبة ١٩٧٨

(١٤) علم النفس الاجتماعى فى المجالات الإعلامية مكتبة غريب ١٩٧٩

(١٥) الأسرة والطفولة مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٩

(١٦) علم الاجتماع الدينى مكتبة غريب ١٩٨١

(١٧) علم الاجتماع الاسلامى مكتبة وهبة (تحت الطبع)

(١٨) علم الاجتماع الصناعى مكتبة غريب (تحت الطبع)

(١٩) التنمية الاجتماعية والسياسة الاجتماعية والتخطيط الاجتماعى مكتبة غريب (تحت الطبع)

ثانيا : الأبحاث والدراسات والمقالات المنشورة

(١) مقال بعنوان « العلوم السلوكية من أدوات الكفاية الإنتاجية » مجلة « الكفاية الإنتاجية التى تصدرها مصلحة الكفاية الإنتاجية بوزارة الصناعة » عدد أكتوبر ١٩٧١

(٢) مقال بعنوان « قياس الروح المعنوية فى منظمات العمل » مجلة « الإدارة » التى يصدرها اتحاد جمعيات التنمية الإدارية فى مصر عدد يناير ١٩٧٣

(٣) مقال بعنوان « حوافز العاملين فى الصناعة وروحهم المعنوية » مجلة « الادارة » يناير ١٩٧٤

(٤) مقال بعنوان « الإدارة الريفية فى مصر » مجلة الإدارة يناير ١٩٧٥

(٥) بحث بعنوان « **منهاج تحليل المحتوى والتدريب الإدارى** » مع دراسة ميدانية فى مجال « **الاتصال الإدارى** » مجلة « **الإدارة** » يوليو ١٩٧٥

(٦) مقال بعنوان « **التخطيط الاجتماعى الإسلامى** » مجلة « **منبر الإسلام** » التى يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية فى مصر . عدد أغسطس ١٩٧٤

(٧) مقال بعنوان « **الفكر الاجتماعى الإسلامى** » مجلة « **منبر الاسلام** » يناير ١٩٧٥

(٨) مقال بعنوان « **عمر بن الخطاب والفكر الاجتماعى الإسلامى** » مجلة « **منبر الإسلام** » فبراير ١٩٧٥

(٩) مقال بعنوان « **الفارابى والفكر الاجتماعى الإسلامى** » مجلة « **منبر الإسلام** » مارس ١٩٧٥

(١٠) مقال بعنوان « **لغة واحدة مقدسة** » مجلة « **عالم الفكر** » التى تصدرها الجمعية العربية للفنون والثقافة والإعلام — دار الأدباء — القاهرة يونيو ١٩٧٥

(١١) مقال بعنوان « **شبابنا وكيف نتعامل معه** » مجلة « **عالم الفكر** » المصرية أغسطس ١٩٧٥

(١٢) مقال بعنوان « **البيانات الأساسية للعملية الإدارية** » مجلة « **الإدارة** » إبريل ١٩٧٦

(١٣) مقال بعنوان « **الرسول محمد والتعاون الإسلامى** » مجلة « **الأزهر** » التى تصدرها مشيخة الأزهر بالقاهرة إبريل ١٩٧٦

(١٤) مقال بعنوان « **التنشئة الاجتماعية الإسلامية** » مجلة « **الأزهر** » أكتوبر ١٩٧٦

(١٥) مقال بعنوان « **الثقافة الاجتماعية وعلاقتها بالنقل** » مجلة « الوعى العربى » التى يصدرها « اتحاد الجمهوريات العربية » بالقاهرة سبتمبر ١٩٧٦

(١٦) مقال بعنوان « **الإدارى العام والعلاقات العامة** » مجلة « **الإدارة** » أكتوبر ١٩٧٦

(١٧) مقال بعنوان « **الروح المعنوية وكيفية دراستها [١]** » مجلة « **الوعى العربى** » ديسمبر ١٩٧٦

(١٨) مقال بعنوان « **الروح المعنوية وكيفية دراستها** » [٢] مجلة « **الوعى العربى** » فبراير ١٩٧٧

(١٩) مقال بعنوان « **الصراع عملية غير إسلامية** » مجلة « **الأزهر** » فبراير ١٩٧٧

(٢٠) دراسة تحليلية بعنوان « **الإنسان محور الرسالة الإسلامية** » مجلة « الثقافة العربية » التى تصدرها المؤسسة العامة للصحافة بالجماهيرية الليبية إبريل ١٩٧٦

(٢١) بحث بعنوان « **النظرية الإسلامية فى التربية** » مجلة « **الوعى العربى** » مايو ١٩٧٧

(٢٢) عرض كتاب بعنوان « **التنمية الاجتماعية** » للدكتور عبد الباسط حسن مجلة « **الوعى العربى** » يونيو ١٩٧٧

(٢٣) مقال بعنوان « **الاتصالات الإدارية وجوانبها السلوكية** » مجلة « **الإدارة** » يناير ١٩٧٧

(٢٤) مقال بعنوان « **المدخلات والمخرجات فى السلوك الإنسانى** » مجلة « **الإدارة** » يوليو ١٩٧٧

(٢٥) مقال بعنوان « **معوقات الاتصال الإدارى فى الصناعة** » مجلة « **الإدارة** » أكتوبر ١٩٧٧

(٢٦) مقال بعنوان « **التحليل النفسى وهموم الإنسان** » مجلة « **الفيصل** » التى تصدرها دار الفيصل للصحافة والنشر بالرياض بالمملكة العربية السعودية ديسمبر ١٩٧٧

(٢٧) مقال بعنوان « **الإسلام والتغير الاجتماعى** » مجلة « **المجلة**

العربية » التى تصدر فى الرياض بالمملكةالعربية السعودية ربيع الثانى ١٣٩٨ مارس ١٩٧٨

(٢٨) مقال بعنوان « **السلوك الإنسانى فى الإدارة** » مجلة « **العلوم الاجتماعية** » التى تصدرها كلية التجارة والاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة الكويت يوليو ١٩٧٨

(٢٩) مقال بعنوان « **الجوانب الإنسانية فى إدارة القوى العاملة** » مجلة «**الإدارة** » إبريل ١٩٧٨

(٣٠) مقال بعنوان « **فى الإسلام ... العقل ليس فى أجازة** » مجلة «**عالم الفكر** » المصرية أكتوبر ١٩٧٧

(٣١) بحث ميدانى بعنوان «**القيم والمبادىء والمعايير التى تحكم السلوك الإنجابى** » نشر بواسطة مركز دراسات المرأة والتنمية الاجتماعية بكلية البنات الإسلامية بالتعاون مع منظمة اليونيسيف القاهرة — مارس ١٩٧٧

(٣٢) بحث بعنوان « **الأمومة والتغير الاجتماعى** » قدم فى المؤتمر الذى عقد بواسطة المركز الدولى للدراسات والبحوث السكانية بالاشتراك مع جامعة الأزهر فى الفترة من ١١/١٥/١٢/١٩٧٨ وتم طبعه ومناقشته فى المؤتمر — ديسمبر ١٩٧٨

(٣٣) مقال بعنوان « **العلاقات الإنسانية فى الإدارة** » مجلة « **الإدارة** » أكتوبر ١٩٧٨

(٣٤) مقال بعنوان « **الاتصال فى مجتمع الإدارة** » مجلة « **الإدارة** » يناير ١٩٧٩

(٣٥) مقال بعنوان « **كيف نخاطب الطفل إعلاميا** » مجلة« **الفن الإذاعى**» التى يصدرها اتحاد الإذاعة والتليفزيون فى جمهورية مصر العربية مارس ١٩٧٩

(٣٦) بحث بعنوان « **الإدارة المحلية وتنمية المجتمع المحلى** » قدم

للمؤتمر العربى الأول لخبراء الإدارة المحلية الذى عقد بواسطة المنظمة العربية للعلوم الإدارية بالاشتراك مع جامعة الدول العربية ،فى القاهرة إبريل ١٩٧١

(٣٧) بحث بعنوان « **التدريب المهنى فى جمهورية مصر العربية** » قدم للمؤتمر الأول لعلم النفس والذى عقد بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية مايو ١٩٧١

(٣٨) بحث بعنوان « **العلاقات الإنسانية وإنتاجية العامل** » قدم للمؤتمر الأول لعلم النفس مايو ١٩٧١

(٣٩) بحث بعنوان « **التخطيط الاجتماعى للاسكان فى القرية الريفية** » قدم للندوة الدولية للإسكان الريفى بالدول العربية الذى عقد بواسطة الهيئة العامة لبحوث الإسكان والتخطيط العمرانى بالقاهرة ٦-١١/١١/١٧١ نوفمبر ١٩٧١

(٤٠) مقال بعنوان « **علم الاجتماع الإدارى فرع جديد لعلم الاجتماع** » مجلة « **كلية العلوم الاجتماعية** » جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض العدد الثالث ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩

(٤١) مقال بعنوان « **التكامل السكانى فى العالم العربى** » مجلة « **الدارة** » التى تصدر بالرياض عن دارة الملك الراحل عبد العزيز آل سعود جمادى الأولى ١٣٩١ هـ

(٤٢) مقال بعنوان « **الرعاية الإسلامية للاطفال** » مجلة « **الفيصل** » الرياض يونيو ١٩٧٩

(٤٣) مقال بعنوان « **الارتقاء النفسى الاجتماعى للاطفال حديثى الولادة** » مجلة « **الدعوة** » التى تصدرها مؤسسة الدعوة الإسلامية الصحفية بالرياض السعودية العدد ٦٩٧ جمادى الأولى ١٣٩٩

(٤٤) مقال بعنوان « **الشباب والتيارات الفكرية المعاصرة** » مجلة « **عالم الفكر المصرية** » سبتمبر ١٩٧٩

(٤٥) مقال بعنوان « بوادر النمو الاجتماعي لشخصية الطفل » « الدعوة » السعودية عدد ٧٠٠ جمادى الآخر ١٣٩٩

(٤٦) مقال بعنوان « الوليد فى الشهور الثلاثة الأولى من عمره » مجلة « الدعوة » السعودية عدد ٧٠٤ رجب ١٣٩٩ هـ

(٤٧) مقال بعنوان « الوليد فى الشهور الثلاثة الثانية من عمره » مجلة « الدعوة » السعودية عدد ٧٠٧ شعبان ١٣٩٩ هـ

(٤٨) مقال بعنوان « بوادر التآزر العضلى العصبي للأطفال » مجلة « الدعوة » السعودية عدد ٧١٠ شعبان ١٣٩٩ هـ

(٤٩) مقال بعنوان « الزوجة بين الدين والمجتمع » مجلة « المجلة العربية » الرياض ، شوال ١٣٩٩ هـ سبتمبر ١٩٧٩

(٥٠) مقال بعنوان « صيام رمضان درس اجتماعي متجدد » نشر بمجلة « التضامن الاسلامى » التى تصدرها وزارة الحج والأوقاف بمكة المكرمة ، رمضان ١٣٩٩ هـ أغسطس ١٩٧٩

(٥١) مقال بعنوان « الحج رحلة دينية ودنيوية » مجلة « الدعوة » السعودية عدد ٧٢٢ ذى الحجة ١٣٩٩

(٥٢) مقال بعنوان « الضرورات والعمليات الاجتماعية الادارية » مجلة « الادارة » أكتوبر ١٩٧٩

(٥٣) بحث بعنوان « الاتصال والإدارة العامة » مجلة « الإدارة العامة » التى يصدرها معهد الإدارة العامة بالرياض بالمملكة العربية السعودية ، العدد ٢٤ نوفمبر ١٩٧٩

(٥٤) مقال بعنوان « لغتنا نحن العرب ، نشأتها تطورها ووظائفها الاجتماعية » مجلة « الدعوة » السعودية ، العدد ٧٢٤ سنة ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩

(٥٥) مقال بعنوان « **المرأة والاختلاط فى الإسلام** » مجلة « **الثقافة العربية** » ليبيا أكتوبر ١٩٧٩

(٥٦) مقال بعنوان « **الأمومة والتغير الاجتماعى** » مجلة « **الفيصل** » بالرياض المحرم ١٤٠٠ هـ

(٥٧) مقال بعنوان « **الطفل قبل ولادته** » مجلة « **الدعوة** » السعودية عدد ٧٢٩ ، ١٤٠٠ هـ

(٥٨) مقال بعنوان « **التخطيط الاجتماعى لإنجاب الأطفال** » مجلة « **الدعوة** » السعودية عدد ٧٣٠ ، ١٤٠٠ هـ

(٥٩) مقال بعنوان « **التنافس عملية اجتماعية إدارية** » مجلة « **الإدارة** » يناير ١٩٨٠

(٦٠) مقال بعنوان « **الحاجات الصحية للجنين** » مجلة « **الدعوة** السعودية صفر ١٤٠٠ هـ

(٦١) مقال بعنوان « **المساجد وكيف كانت** » مجلة « **الدعوة** » السعودية عدد ٧١٤ ربيع أول ١٤٠٠ هـ

(٦٢) مقال بعنوان « **البيئة الطبيعية والاجتماعية للجنين** » مجلة « **الدعوة** » عدد ٧٢٥ ربيع أول ١٤٠٠ هـ

(٦٣) دراسة بعنوان « **التفرقة العنصرية ، قديما وحديثا** » مجلة « **كلية العلوم الاجتماعية** » ربيع الآخر ١٤٠٠ هـ

(٦٤) مقال بعنوان « **تنزيلات واستفسارات** » جريدة « **الجزيرة** » السعودية العدد ٢٧٦٩، ١٤٠٠ هـ

(٦٥) مقال بعنوان « **الذكور والإناث فى المملكة ودلالات البيانات الإحصائية** » جريدة «   » بالمملكة العربية السعودية فى ٢٥/٤/١٤٠٠هـ

(٦٦) مقال بعنوان « **الجوانب الاجتماعية وأثرها على الجنين** » مجلة « **الأم والطفل** » العدد ٣٩٥ تشرين ثان ــ **بغداد العراق** ــ ١٩٧٩

(٦٧) مقال بعنوان « **العلاقات الاجتماعية الإسلامية – الفرد والجماعة** » مجلة « **الدعوة** » ١٤٠٠/٥/٢٨ هـ

(٦٨) بحث بعنوان « **تخطيط القوى العاملة ومدى ملاءمته للتنمية الاقتصادية والاجتماعية** » قدم للندوة العلمية لدراسة أبعاد التنمية الاقتصادية والاجتماعية فى بغداد ٢٥–١٩٨٠/٢/٢٧

(٦٩) مقال بعنوان « **مكونات الجنين** » مجلة « **التضامن الإسلامى** » مكة المكرمة جمادى الآخرة ١٤٠٠ هـ

(٧٠) مقال بعنوان « **السمات الأساسية للوليد البشرى** » مجلة « **المجلة العربية** » رجب ١٤٠٠ هـ مايو ١٩٨٠

(٧١) مقال بعنوان « **وراثة الجنين لسمات والديه** » مجلة « **التضامن الإسلامى** » مكة المكرمة رجب ١٤٠٠ هـ

(٧٢) مقال بعنوان « **الخصائص الرئيسية للوليد البشرى** » مجلة « **العربى** » التى تصدرها وزارة الإعلام بدولة الكويت، عدد رمضان ١٤٠٠ هـ أغسطس ١٩٨٠

(٧٣) مقال بعنوان « **أطفالنا والتطبيع الاجتماعى** » مجلة « **الأم والطفل** » بغداد – العراق أغسطس ١٩٨٠

(٧٤) مقال بعنوان « **حج المرأة المسلمة** » مجلة « **الوعى الاسلامى** التى تصدرها وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، العدد ١٩١ الكويت ذى الحجة ١٤٠٠ سبتمبر ١٩٦١

(٧٥) دراسة ميدانية بعنوان « **قيادة جماعات العمل ، دراسة ميدانية على مستوى الصف الإشرافى الأول** » مجلة « **الحكمة** » التى يصدرها قسم الفلسفة والاجتماع بكلية التربية ، جامعة الفاتح ، طرابلس ، الجماهيرية العربية الليبية . العدد الثالث ، صفحات ٣٧٧–٤٠٨ أكتوبر ١٩٧٨

(٧٦) دراسة ميدانية بعنوان « **تنظيم الأسرة وتنظيم الإنجاب** » مجلة « **الحكمة** » العدد الرابع ، صفحات ٢١٩–٢٧٥ نوفمبر ١٩٧٩

(٧٧) مقال بعنوان « **عادات الأسرة العربية فى الأعياد**» مجلة « **التضامن الاسلامى** » مكة المكرمة شوال ١٤٠٠ هـ

(٧٨) بحث بعنوان « **الصعوبات النفسية للمعوقين** » قدم للمؤتمر الأول للمعوقين ، والذى عقد فى بنغازى بالجماهيرية الليبية فى الفترة من ٤-١٩٨١/٥/٧

(٧٩) دراسة بعنوان « **المرأة والاختلاط فى الاسلام** » مجلة « **منار الاسلام** » التى تصدرها وزارة العدل والشئوان الإسلامية والأوقاف بدولة الإمارات العربية المتحدة العدد الثانى ، صفر ١٤٠١ هـ

(٨٠) بحث بعنوان « **الحاجة إلى رأى عام إسلامى فعال فى القرن الخامس عشر الهجرى** » مجلة « **مجلة العلوم الاجتماعية** » عدد خاص ١٩٨١ بمناسبة دخول القرن الهجرى الخامس عشر — صيف سنة ١٩٨١

الفهرس

دار غريب للطباعة
١٢ شارع نوبار (لاظوغلى) القاهرة
ص ٠ ب ٥٨ (الدواوين) ـ تليفون : ٢٢٠٧٩